Stelian Pașca-Tușa
Bogdan Șopterean

coordonatori

וּשְׁמוֹ יוֹחָנָן

STUDII BIBLICE *IN HONOREM* PR.PROF.UNIV.DR. IOAN CHIRILĂ



Presa Universitară Clujeană

Stelian Pașca-Tușa
Bogdan Șopterean

coordonatori

וּשְׁמוֹ יוֹחָנָן

Studii biblice *in honorem* Pr.prof.univ.dr. Ioan Chirilă

Presa Universitară Clujeană
2023

Referenți științifici:
Pr. Prof. Univ. Dr. Petre Semen
Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Coman

Copertă: Florin Ghețea
Imagine copertă: Marius-Dan Ghenescu
Tehnoredactare: Stelian Pașca-Tușa
Corectură: Cătălin-Emanuel Ștefan

ISBN: 978-606-37-1219-7

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hașdeu nr. 51
400371
Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: (+40) – 264 – 597. 401
e-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuprins

Ioan Chirilă – biblistul crescut în lumina Părinților Bisericii
(cuvânt-înainte) / **p. 11**

Benea Olimpiu-Nicolae
Perspective ale filosofiei colosene:
aluzii și ecouri vetero-testamentare / **p. 16**

Bora Ion-Sorin
Exegetul Teodor de Mopsuestia, exponent al învățământului din Antiohia
veacului de aur al creștinismului / **p. 31**

Borca Eusebiu
Lumina dintru început
(... și lumea s-a umplut de Lumină – meditații patristico-științifice la textul:
„Și a zis Dumnezeu: Să fie lumină. Și a fost lumină” Fac 1,3) / **p. 43**

Ciurea Mihai
Epistola a 39-a Festivă (Eortastikh Epistolh)
a Sfântului Atanasie cel Mare / **p. 70**

Coman Constantin
Sfânta Scriptură şi Ermineutica biblică ortodoxă / **p. 83**

Fer Doru
,,Problema galatică”. Contextul istoric și ideologic al scrierii
Epistolei către Galateni / **p. 107**

Hârlăoanu Paul-Cezar
Un răspuns biblic la problemele familiei / **p. 119**

Iatan Cristinel
„Fiți învățătorii mei și eu voi tăcea” (Iov 6,24).
Scribi, cărturari și învățători în perioada celor două Temple / **p. 126**

Jinga Constantin
De ce ai schimba numele unui rege?
4Rg 23,34 – întrebări, exegeze, dileme / **p. 140**

Melniciuc-Puică Ilie
Textul biblic în reprezentarea iconografică a Profetului Osea / **p. 152**

Mihăilă Alexandru
Învățăturile lui Amenemope și Cartea Proverbelor (22.17 – 24.22) / **p. 165**

Mihoc Daniel
Elemente de teologie sacramentală în
Apocalipsa Sfântului Ioan / **p. 177**

Mihoc Ioan
Elemente de antropologie pastorală paulină la
Sfântul Policarp al Smirnei / **p. 194**

Moldovan Alexandru
„Fost-a om trimis de la Dumnezeu, numele lui era Ioan" (In 1,6).
Portretul Sfântului Ioan Botezătorul în prologul Evangheliei a patra / **p. 208**

Munteanu Ștefan
Traducerea Bibliei în limba slavonă / **p. 227**

Murg Adrian
Canonul Noului Testament.
Câteva consideraţii de ordin istoric şi teologic / **p. 242**

Neacșu Ovidiu Mihai
Mântuitorul Iisus Hristos, pe Cruce (In 19,23-37)
- particularități ale relatării ioaneice / **p. 256**

Oancea Constantin Horia
Locul sălășluirii lui Dumnezeu în relatarea
despre consacrarea templului din Ierusalim (3 Regi 8) / **p. 267**

Onișor Remus
O apocalipsă inter-testamentară: Cartea 4 Ezdra / **p. 278**

Pașca-Tușa Stelian
Cartea Psalmilor în practica ascetică a Părinților Filocalici / **p. 292**

Pentiuc Eugen
Natura trupurilor înviate în 2 Baruh și în Noul Testament / **p. 307**

Popa Viorel-Cristian
Secularizarea suveranității divine.
Saul și Samuel – rege și profet / **p. 332**

Preda Constantin
Geografia simbolică a Grădinii Edenului (Fac 2,8-14) / **p. 344**

Pricop Cosmin
„Logosul din noi” –
Locuirea Logosului în Comentariul lui Origen la Evanghelia după Ioan / **p. 353**

Reșceanu Ion
Împlinirea poruncilor după Cartea Psalmilor / **p. 378**

Semen Petre
Credința religioasă-factor determinant al unității naționale în diaspora / **p. 390**

Stancovici Iosif
Memoria Patriarhului Avraam în Cartea Iuditei / **p. 400**

Tofană Stelian
Καινὴ κτίσις (2Cor 5,17) –
O perspectivă antropologică paulină / **p. 412**

Vasile Adrian
Dumnezeu – Doctor al trupurilor şi al sufletelor.
Perspectivă vechi-testamentară şi patristică / **p. 425**

Vatamanu Cătălin
Cunoașterea de Dumnezeu, ca hrană veșnică pentru suflet / **p. 437**

Vild Marian
Dumnezeieştile Scripturi –
reper duhovnicesc fundamental în corespondenţa
Sfântului Paisie de la Neamţ / **p. 448**

Listă de abrevieri

AB – revista *Altarul Banatului*, Timișoara;

AFTOC – Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj;

AŞUIT – Analele Ştiinţifice ale Universităţii «Al. I. Cuza» Iaşi. Teologie;

BOR – revista *Biserica Ortodoxă Română*, București;

BSTS – colecția *Bible Study Textbook Series*;

GB – revista *Glasul Bisericii*, București;

IBMO – Editura Institutului Biblic de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române;

JSOT – revista *Journal for the Study of Old Testament*;

LCL – Loeb Classical Library;

LXX – Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX, ed. Alfred Rahlfs (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935);

MA – revista *Mitropolia Ardealului*, Sibiu;

MB – revista *Mitropolia Banatului*, Timișoara;

MO – revista *Mitropolia Olteniei*, Craiova;

O – revista *Ortodoxia*, București;

PG – colecția *Patrologia Graeca*;

PL – colecția *Patrologia Latina*;

PSB – colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*;

ROOTS – revista *Romanian Orthodox Old Testament Studies*, Cluj-Napoca;

RT – Revistă Teologică, Sibiu;

ST – revista *Studii Teologice*, București;

Studia TO – revista *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai" – Theologia Orthodoxa*, Cluj-Napoca;

TM – Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. Karl Elliger și Wilhelm Rudolph (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1987);

TV – revista *Teologie și Viață*, Iași;

WBC – colecția *Word Biblical Commentary*.

Ioan Chirilă – biblistul crescut în lumina Părinților Bisericii (cuvânt-înainte)

Părintele Profesor Ioan Chirilă este un biblist vechi-testamentar care asumă și interpretează Sfânta Scriptură în deplină armonie cu Părinții Bisericii. Tradiția patristică, în care părintele profesor se regăsește în chip deplin, creează cadrul adecvat de înțelegere și de pătrundere în taina cuvântului revelat, oferindu-i exegetului creștin posibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu așa precum este. Părinte Ioan Chirilă se înscrie în această direcție interpretativă și înțelege că orice act exegetic trebuie să aibă ca finalitate o întâlnire cu Logosul divin, despre care mărturisesc Scripturile (In 5,39). Acest deziderat poate fi sesizat cu ușurință în scrierile sale care însumează 17 volume de autor și peste 300 de studii și articole de specialitate, fapt pentru care îl putem considerat un reper actual pentru interpretarea răsăritean-ortodoxă a Sfintei Scripturi.

Împlinirea a șaizeci de ani de viață și a treizeci de ani de activitate academică constituie un prilej oportun pentru o scurtă incursiune în biografia și în scrierile părintelui Ioan Chirilă. Ne propunem să conturăm profilul teologic al celui care este primul profesor titular al catedrei de Vechiul Testament din instituția de învățământ academic clujean, înființată în urmă cu aproape 100 de ani.

Părintele s-a născut în anul 1962 în satul Măgoaja, o localitate din județul Cluj. A urmat cursurile Seminarului Teologic Ortodox din Cluj-Napoca (1980-1983) și a absolvit nivelul licență la Institutul Teologic de grad universitar din Sibiu (1984-1988). S-a înscris la cursurile doctorale ale aceleiași instituții și în anul 1999 a abținut titlul de doctor în teologie, la specializarea Vechiul Testament, cu teza: „Cartea profetului Osea, introducere, traducere, comentariu şi teologia cărţii". În paralel a urmat și cursurile doctorale în Istorie Modernă Universală la Facultatea de Istorie și Filosofie din Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca (1991-1996), unde a cercetat o temă ce viza relațiile cultural-bisericeşti româno-ebraice în Transilvania, *în perioada* secolelor XVIII-XIX. Concomitent, a studiat limba ebraică la Institutul de Asiriologie şi Babilonistică al Universității din Budapesta (1992-1993) și a realizat un stagiu intens de cercetare în Israel la Universitatea din Tel Aviv, la Goldstein-Goren Institute, la Ecole Biblique de Jerusalem, la Studium Biblicum Franciscanum din Ierusalim și la Arhivele Sionismului (1994-1995). Ulterior a urmat și alte stagii de cercetare în Grecia și în Israel. Acest amplu demers de pregătire academică i-a oferit părintelui Ioan Chirilă competențele necesare pentru a se specializa în studiul și teologia Vechiului Testament, hermeneutică și exegeză scripturistică, literatură iudaică, iudaism, arheologie biblică

și limba ebraică biblică, dialog interreligios, dialog Știință-Religie, etică, bioetică, etica discursului și istorie modernă.

Integrarea părintelui Ioan Chirilă în învățământul teologic s-a realizat încă din anul 1988, după absolvirea nivelului licență, când Arhiepiscopul Teofil l-a numit pedagog, duhovnic și ulterior profesor la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca. După reînființarea Institutului Teologic (1990), devine asistent spiritual universitar (1990-1992), urmând ca din anul 1992 să dețină calitatea de asistent universitar în cadrul aceleiași instituții care prin integrarea în structurile Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, avea să-și schimbe denumirea în Facultatea de Teologie Ortodoxă. Ulterior, părintele Chirilă a ocupat în cadrul catedrei de Vechiul Testament, Arheologie Biblică şi Limbă Ebraică poziția de lector (1995), de conferențiar (2000) și apoi de profesor universitar (2004). Cariera sa profesorală se plinește în anul 2007 când dobândește calitatea de conducător de doctorat la disciplina Vechiul Testament. Concomitent cu activitatea desfășurată în facultate, părintele Chirilă a deținut calitatea de conferențiar la Centrul de Studii Iudaice Goren Goldstein, Universitatea din București (unde a susținut cursurile de Arheologie Biblică la nivelul masteral – 1999-2002) și la Institutul de Iudaistică M. Carmilly, Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca (unde a susținut cursurile de Istoria Limbii Ebraice, Limba Ebraică Biblică şi Istoria Literaturii Ebraice la nivelul licență – 1999-2004). Părintele Ioan Chirilă are și calitatea de *visiting profesor* la Universitatea de Medicină şi Farmacie din Cluj-Napoca, începând cu anul 2007.

Pe plan administrativ, părintele Ioan Chirilă a activat ca Director al Seminarului Teologic Ortodox din Cluj-Napoca în perioada 1995-1998 și a deținut funcția de Cancelar în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca două mandate (1996-2004). În anul 2004, Mitropolitul Bartolomeu îi acordă binecuvântarea pentru ocuparea poziției de Decan al aceleiași facultăți pe care avea să o conducă vreme de două mandate (2004-2012). Ulterior, părintele profesor avea să fie ales de către Senatul Universității „Babeș-Bolyai" în funcția de Președinte al Senatului, poziție pe care deținut-o din 2012 până în 2020, tot două mandate.

În privința operei sale teologice putem afirma că aceasta este caracterizată prin două aspecte fundamentale: statornicia și epectaza. Primul dintre acestea are în vedere perseverența cu care părintele abordează temele fundamentale ale teologiei răsăritene, fapt care poate fi constatat de la primul său volum *Homo-Deus* (1997) până la ultimul *Rădăcinile veșniciei* (2022). Cunoașterea Dumnezeului celui viu, întruparea Cuvântului, odihnirea în Duhul Sfânt, antropologia, pnevmatizarea creației, timpul și spațiul sfânt, Euharistia, iubirea, adevărul, libertatea și unitatea sunt doar câteva din temele asupra cărora părintele profesor revine constant

pentru a le reafirma importanța capitală pe care o au în teologia biblică ortodoxă. Celălalt aspect fundamental al teologie sale vizează mișcarea ascendentă în actul cunoașterii, creșterea în virtute și aspirația continuă spre îndumnezeire. Părintele Ioan Chirilă ne îndeamnă prin scrierile sale să ne apropiem de izvorul vieții, să gustăm din apa cea vie, să ne afundăm în adâncul de nepătruns al dumnezeirii până când nu vom mai înseta niciodată.

În privința abordării textului scripturistic, părintele profesor propune câteva exigențe care-l rostuiesc pe exeget în tradiția răsăriteană de interpretare. Prima exigență vizează caracterul inspirat al textului sfânt. Fără acest criteriu, Scriptura este desacralizată și privată de caracterul ei dumnezeiesc. În felul acesta textul revelat devine obiectul unei analize critice care, de cele mai multe ori, face abstracție de Biserică și de Tradiție. Scriptura este un punct de reper esențial în cadrul Tradiției, care validează tot ceea ce Părinții Bisericii au afirmat. Prin urmare, negarea caracterului inspirat al Sfintei Scripturi determină o separare nefirească a celor trei stâlpi fundamentali ai credinței noastre.

Un alt criteriu de bază care marchează viziunea părintelui Ioan Chirilă asupra textului sfânt, vizează unitatea Scripturii. Părintele profesor susține necondiționat legătura inseparabilă dintre cele două Testamente pe care o vede realizată în chip deplin cu precădere în imnografia liturgică. Aceasta din urmă, semnalează părintele, ar putea deveni cu timpul un reper hermeneutic datorită caracterului mărturisitor prin care afirmă învățăturile de credință.

Abordarea holistică a interpretării este un alt criteriu fundamental pe care părintele profesor îl aplică în exegezele sale. În acest sens, el nu respinge metoda critică de interpretare a Sfintei Scripturi. Dimpotrivă, folosește instrumentarul critic fără ezitare atunci când cercetarea sa academică îl implică/solicită. Însă, părintele Ioan Chirilă manifestă rezerve față de rezultatele școlii istorico-critice atunci când acestea pun la îndoială caracterul inspirat al Sfintei Scripturi. De asemenea, consideră nepotrivită tendința unor interpreți de a „idolatriza" metoda de lucru specifică școlii de interpretare menționate. Cu alte cuvinte, părintele profesor folosește cu discernământ instrumentarul critic, dar îl consideră insuficient pentru a pătrunde în taina textului sfânt.

Tot în vederea unei interpretări cuprinzătoare, părintele Ioan Chirilă face adeseori apel la exegeza iudaică. Deschiderea sa față de tradiția interpretativă iudaică se datorează în primul rând faptului că evreii sunt primii destinatari ai textului revelat. Un exeget onest care dorește să înțeleagă plenitudinar Vechiul Testament nu poate face abstracție de viziunea pe care această tradiție (ce se aseamănă cu cea patristică) o are cu privire la conținutul teologic al mesajului revelat. Lectura celor două volume în care părintele profesor valorifică exegeza lui Filon din Alexandria (*Fragmentarium exegetic filonian I* – 2002 și *II* – 2003) sunt edificatoare pentru înțelegerea modului în care ne putem raporta la tradiția iudaică.

Tradiția patristică reprezintă unul din punctele de forță ale actului interpretativ realizat de părintele Ioan Chirilă. În opinia sa, exegetul care asumă metoda de interpretare răsăriteană, trebuie să se afle în comuniune de gândire cu Părinții Bisericii. Interpretarea pe care o realizează cel dintâi trebuie să fie în același duh cei din urmă. Însă această unitate de gândire nu implică repetarea rigidă a unor texte, ci asumarea unui conținut într-o perspectivă dinamică. Altfel spus, exegetul de azi, trebuie să asume metoda de interpretare și mintea Părinților pentru a se putea înscrie concret în dinamica Tradiției. Părintele Ioan Chirilă subliniază adeseori faptul că Sfinții Părinți sunt cei care ne oferă posibilitatea de a înțelege plenar textul scripturistic. Aceștia nu rămân încorsetați în dimensiunea istorică a textului sfânt, ci îl transferă într-o dimensiunea spirituală în care fiecare se poate regăsi în mesajul revelat nouă de Duhul Sfânt. Părinții ne oferă paradigma de raportare la Sfânta Scriptură prin care ceea ce este „trecut pentru istorie este prezent, în chip tainic, în înțelesul spiritual" pentru fiecare dintre noi, așa cum semnala în răspunsurile oferite lui Talasie, Sfântul Maxim Mărturisitorul, unul din Părinții pe care părintele îl îndrăgește mult. Dobândirea *minții Părinților*, adică asumarea modului de gândire al acestora, aduce cu sine premisa unirii tainice a sufletului nostru cu Cuvântul lui Dumnezeu. Prin urmare, finalitatea actului exegetic este întotdeauna orientată de Părinții Bisericii se întâlnirea noastră cu Hristos. În acest sens, dacă interpretarea unui text scripturistic nu ne duce spre Hristos, atunci nu putem afirma că am înțeles mare lucru.

Ultima exigență pe care am ales să o scoatem în evidență pentru a sublinia metoda de interpretare pe care părintele Ioan Chirilă o promovează în scrierile sale (vezi îndeosebi *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor* – 2010) este întruparea cuvântului. În opinia sa, nu este suficient să decriptezi taina cuvântului scripturistic, ci e necesar să o trăiești, să o experiezi. Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să se întrupeze în noi, să fie viu și lucrător până ajungem să afirmăm precum Apostolul Pavel că nu mai trăim noi, ci Hristos este cel care trăiește în noi (Gal 2,20).

Cele expuse ne îndreptățesc să credem că părintele profesor Ioan Chirilă este un exeget de referință pentru mediul răsăritean și implicit un reper actual pentru teologia biblică vechi-testamentară din spațiul românesc și de ce nu pentru întreaga Ortodoxie!

Volumul de față însumează contribuțiile științifice ale mai multor profesori de teologie care predau Vechiul și Noul Testament în mediul academic. Aportul lor consistent întregește bucuria noastră și îi oferă părintelui Ioan Chirilă posibilitatea de a conștientiza cât de prețuit este.

Stelian Pașca-Tușa

diacon lect.univ.dr.

Perspective ale filosofiei colosene: aluzii și ecouri vetero-testamentare[1]

Olimpiu-Nicolae Benea
arhidiacon conferenţiar universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca
nicolae.benea@ubbcluj.ro

Abordările bibliștilor contemporani insistă tot mai mult pe ideea că *Epistola către Coloseni* este una dintre cele mai timpurii pseudoepigrafe pauline care au supraviețuit primului secol[2]. Astfel, se conturează câteva certitudini în cercetările bibliștilor: nu se poate specifica identitatea autorului epistolei, nici a destinatarilor, respectiv a locului unde a fost trimisă epistola[3]. De aceea nu există posibilitatea de a se stabili o relație cronologică în raport cu celelalte epistole târzii prezente în canon, nici a opozanților creștini la care face referire epistola – dacă ei sunt într-adevăr reali sau imaginari[4]. Se poate observa, în opinia acelorași bibliști, că autorul epistolei se folosește de autoritatea Apostolului Pavel pentru a combate învățăturile care apăruseră în proximitatea Bisericii, unul din aspectele teologice majore dezbătute fiind hristologia. Epistola deutero-paulină, produs al „Școlii pauline"[5] – chiar dacă nu

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (2/2021). Textul de față este o versiunea completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

[2] A se vedea teza Angelei Standhartinger, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs* (Leiden: Brill, 1999), respectiv studiul lui Nicole Frank, „Der Kolosserbrief und die 'Philosophia': Pseudepigraphie als Spiegel frühchristlicher Auseinandersetzungen um die Auslegung des paulinischen Erbes," în Jörg Frey et al., eds., *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion*, 411-32.

[3] Bart D. Ehrman, *Forgery and Couterforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 172.

[4] Outi Leppã, *The Making of Colossians: A Study on the Formation and Purpose of a Deutero-Pauline Letter* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 9-15.

[5] Ideea a fost propusă de Hans Conzelmann, „Paulus und die Weisheit," *NTS* 12 (1965-66): 231-44. Alte studii care au conturat aceeași perspectivă: Thomas Schmeller, *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit* (Freiburg: Herder, 2001). Pentru o nouă perspectivă, vezi Peter Müller, *Anfänge der Paulusschule: Dargestellt am zweiten Thessalonicherbrief und am Kolosserbrief* (Zurich: Theologische Verlag, 1988); Standhartinger, *Studien zur Entstehungsgeschichte*, 3; Angela Standhartinger, „Colossians and the Pauline School," *NTS* 50 (2004): 572-93, care amintește despre *opinio communis* în privința faptului că epistolele deutero-pauline sunt „produsul Școlii pauline".

există un consens în această privință[6] – ar fi putut avea un autor dintre colaboratorii Apostolului Pavel, bun cunoscător al teologiei sale. Se discută despre evidențe ale scrierilor pseudonime din școlile filozofice ale primului secol[7], dar problema textului epistolei către Coloseni este că paulinitatea ei nu se rezumă, direct, doar la un simplu enunț.

Cercetări recente referitoare la ecourile vetero-testamentare în *Coloseni*, timide în comparație cu volumul imens de scrieri pe aspectele de isagogie și exegeză din ultimele secole, afirmă că destinatarii creștini din Biserica coloseană, în marea lor majoritate convertiți dintre păgâni, erau familiarizați cu textul Septuagintei[8]. Multe ecouri ale textelor vechi testamentare, folosite de autorul epistolei, stau mărturie acestei realități. Dar, cărțile sacre ale Septuagintei erau comune cu cele ale sinagogilor iudaice din zona văii Lycuslui. Influența misionară iudaică e posibil să fi dat naștere, în acest context, unei puternice frământări referitoare la înțelegerea realității duhovnicești, în Hristos, pe care noii creștini o experiau.

De exemplu, referindu-se, în contextul diasporei, la sărbătoarea Yom Kippur, la ritualul templului din Ierusalim și în special la arhiereu, Filon distinge două nivele de alegorizare: un nivel macrocosmic, cosmologic și unul microcosmic, la nivelul psihologic. La nivelul cosmologic, templul este văzut ca reprezentând lumea (*ὁ κόσμος*), iar arhiereul, logosul dumnezeiesc (*θεῖος λόγος*)[9]. La nivel psihologic, preotul este omul adevărului (*ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος*), iar templul, sufletul rațional (*λογικὴ ψυχή*). Filon afirma în acest sens: „există două temple ale lui Dumnezeu: unul dintre ele, acest univers, în care există și Arhiereul Său, întâi-Născut, Logosul divin, iar celălalt, sufletul rațional, a cărui Arhiereu este omul adevărat. Scopul este ca universul să se poată bucura cu omul în sfintele ritualuri, iar omul, cu universul[10]. Arhiereul care intra în Sf. Sfintelor era comparat cu îngerii (Mal 2,7), iar hainele sale cu cele ale îngerilor (*Leviticus rabbah* 21,11)[11]. Intrând în sfânta sfintelor, Arhiereul devenea o ființă supra omenească (*Leviticus rabbah* 21,22)[12].

[6] Ehrman, *Forgery and Couterforgery*, 174.

[7] Ehrman, *Forgery and Couterforgery*, 105-19.

[8] Vezi Gordon D. Fee, „Old Testament Intertextuality in Colossians: Reflections on Pauline Christology and Gentile Inclusion in God's Story," în S. A. Son, ed., *History and Exegesis: New Testament Essay in Honor of Earle Ellis on His 80th Birthday* (London: T&T Clark, 2006), 201-21.

[9] Philon, *De vita Mosis* 2:95-135.

[10] Philon, *De somniis* 1.215.

[11] O altă tradiție compară poporul lui Israel din ziua Yom Kippur cu îngerii. Vezi Daniel Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, în *WUNT* 163 (Tübingen: Mohr Siebeck), 255, nota 242.

[12] Textul este scris pe linia aceleași traiții iudeo-eleniste amintite și de origen, sau așa cum Filon reflectă tradiția rabinică: niciu un om nu va intra în cort (Lev 16,17) era înțeles chiar

Acolo, arhiereul întâlnea îngerii[13], și, prin apogeul revelației, pe Dumnezeu. Poporul, asemenea arhiereului, trebuia să se abțină de la somn, amintind de vigilența arhiereului de dinaintea distrugerii templului. Și, la fel ca arhiereul, oamenii pot fi înțeleși ca îngeri – nu mănâncă, nu beau, cugetă la cele cerești, relațiile lor sunt exprimate de o pace autentică, fără păcat, și doar cu rugăciune[14]. Pe timpul aducerii jertfelor, erau patru rugăciuni: la timpul închiderii ușilor templului – o paralelă la închiderea ușilor cerului; rugăciuni de laudă pentru pocăință și vindecare cu implicații universale și cosmologice – în lumina lui Os 14,3; substitutul jertfelor cu rugăciuni de laudă – în special pentru ziua ispășirii[15]. Plecând de la o asemenea interpretare, am putea observa modul în care detaliile textului s-ar potrivi pe interpretarea filoniană despre sărbătoarea Yom Kippur. Faptul că în Col 1,14.20 se amintește de sângele lui Hristos, conturează mai bine această perspectivă. Sângele stropirii ispășitoare peste capacul ispășirii din sărbătoare, aducea iertarea păcatelor de la Dumnezeu. În concluzie, putem spune că aceste interpretări ale iudeilor, din sinagogile văii Lycusului, puteau fi folosite în misiunea lor. Ele vorbeau despre poporul lui Dumnezeu, despre iertarea lui Dumnezeu, despre rugăciune, despre îngeri, despre cel ce biruie asupra duhurilor cerești, despre intrare în prezența lui Dumnezeu. Toate acestea se regăsesc și în spațiul propovăduit de Evanghelia creștină, cu diferența că toate sunt împlinite în Hristos. Discuțiile unor misionari iudei cu anumiți creștini proveniți dintre neamuri, i-ar fi putut aduce pe cei din urmă în fața unor întrebări pe care doar un teolog și un misionar cum a fost Apostolul Pavel, ar fi reușit să le ofere cel mai potrivit răspuns.

Abordările hermeneutice diferite asupra unor evenimente vetero-testamentare au dat naștere unor implicații imediate în viața Bisericii. De aceea, Epafras, slujitor al Bisericii colosene, dar și fiu duhovnicesc al Apostolului Pavel, este motivat să ajungă în prezența acestuia, chiar dacă Apostolul era închis din pricina mărturiei sale creștine, pentru a scrie un răspuns – cu autoritate apostolică – frământărilor teologice din Biserică. Răspunsul trimis va deveni Cuvânt revelat nu doar pentru Biserica coloseană și pentru cele din proximitatea ei, Laodiceea și Ierapole, ci, prin prezența în canon, și pentru Biserica lui Hristos de-a lungul celor două milenii. Epistola revelează atât o hristologie cosmică, cât și nevoia rugăciunii și aducerea

și la adresa arhiereului. Adică, nici arhiereul nu va mai fi om când va intra. O asemenea citire, spun speciațiștii, ar fi unul din factorii anghelizării arhiereului în literatura iudaică apocaliptică și mistică timpurie.

[13] O opinie opusă susținea că odată ce arhiereul intra, îngerii părăseau sfânta sfintelor. O opinie opusă susținea că, odată ce arhiereul intra, îngerii părăseau sfânta sfintelor (*Leviticus rabbah* 21,12).

[14] Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, 132.

[15] Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, 133.

aminte pentru aspecte concrete, imediate: lanțurile și suferința Apostolului. Teologia epistolei este astfel strâns legată de viața de zi cu zi, de aspectele ei concrete[16].

Una din cele mai dezbătute probleme privitoare la interpretarea Epistolei către Coloseni este cea legată de natura „filosofiei"[17] împotriva căreia Apostolul Pavel polemizează. O teorie influentă în spaţiul academic, cu originea la sfârşitul secolului al XIX-lea, defineşte această „filozofie" ca aparţinând unei mişcări sincretiste, proto-gnostice, sub forma religiei misterelor[18]. Cu toate acestea, argumentele în favoarea unei asemenea teorii sunt insuficiente[19], fapt care i-a determinat pe mulţi biblişti să identifice „filosofia" din Coloseni cu o formă a misticismului elenisto-gnostic iudaic[20]. Recent, G. H. van Kooten, a sugerat că filosofia ar putea fi identificată cu platonismul mediu[21].

Menţionarea „circumciziei" (Col 2,11), a mâncărurilor, băuturii, sărbătorilor, lunii noi şi a sabatelor (Col 2,16), subliniază originea iudaică a filosofiei[22]. Având în vedere natura diversităţii iudaismului secolului I, ar fi posibil ca „filosofia"

16 Vezi detalii în Olimpiu-Nicolae Benea, „Ecleziologia Epistolei către Coloseni," în Alexandru Ioniță și Daniel Mihoc, eds., *Sfânta Scriptură în Biserică și Istorie. Studii în onoarea Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc* (Sibiu: Ed. Andreiană / ASTRA Museum, 2018), 69-92.

17 Deşi în vasta literatură care se ocupă de clarificarea originii, caracterului şi intenţiei "filosofiei" coloseene se foloseşte expresia „erezia din Colose" (vezi, în special, pornind de literatura de specialitate germană: G. Bornkamm, „Die Häresie des Kolosserbriefes," în G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes* (Munich: Kaiser, 1952), 139-56); referinţa la „hristologia ereticilor" o datorăm lui H. Hegermann, „Der Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum," *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 82 (1961): 164. Despre un istoric al folosirii termenului erezie în limbajul eclesial, vezi detalii la Barth și Blanke, *Colossians*, 21. Unii biblişti, din pricina articolului definit folosit înaintea cuvântului „filosofie" din Col 2,8, preferă expresia „filosofia coloseană". Dacă în limbajul academic al perioadei antice, medievale şi moderne, filosofia are sensul de „ştiinţă a ştiinţelor", folosirea ei ar presupune o notă care ar considera, la prima vedere, o atitudine antifilosofică a Apostolului Pavel. Echivalentul corect al „filosofiei" coloseene ar fi mai degrabă – „tip de religie", „spiritualitate". Vezi, în acest sens, şi un istoric al folosirii cuvântului „filosofie", la Anne-Marie Malingrey, *«Philosophia». Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e^ siècle après J.C.*, în *Etudes et Commentaires* 40 (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1961), 105-6.

18 Lohse, *Colossians*, 127-31; Magnus Zetterholm, „Colossians," în Michael D. Coogan, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, vol. 1 (New York: Oxford University Press, 2011), 136-9, în special p. 138.

19 Zetterholm, „Colossians," 136-9.

20 Bruce, *Colossians*, 17-26.

21 G. H. van Kooten, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School: Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Text* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 138-9.

22 Dunn, *Colossians*, 23-5.

coloseană să fi oferit „o alternativă iudaică a unui iudaism focalizat pe Hristos”[23].

Este evident din descrierea făcută de Apostolul Pavel în salutul adresat Bisericii din Colose, că destinatarii erau „sfinţi şi fraţi credincioşi” (Col 1,2). Dacă aceştia nu erau doar „Biserica din casa” lui Filimon (Filim 2), ci şi „Biserica din casa” lui Nimfas (Col 4,15), atunci ar trebui să observăm existenţa a mai multor „case”, devenite locaşuri de cult în Colose[24]. În acest context se vorbeşte despre existenţa unei crize generate de un grup de învăţători din Colose care au încercat să submineze Evanghelia propovăduită de Apostolul Pavel, printr-o susţinută abordare a creştinilor coloseeni, care rămăseseră „credincioşi întru Hristos” (Col 1,2), cu o învăţătură diferită[25].

Pentru a putea interpreta cât mai corect epistola, avem nevoie de a identifica cât mai în detaliu această învăţătură diferită. Ceea ce avem în Epistola către Coloseni este doar o parte din întreaga frământare, şi anume răspunsul Apostolului Pavel la problemele din Colose, care i-au fost relatate de Epafras. În realitate, Apostolul Pavel şi învăţătorii falşi sunt angajaţi indirect într-o dispută polemică, în care credincioşii coloseeni sunt doar auditori activi[26]. Ceea ce ar putea răspunde acei învăţători în disputa polemică, poate fi dedus doar prin analiza naturii răspunsului Apostolului în lumina contextului cultural pe care l-am cunoaşte despre lumea secolului I din Colose. Însă tot acest proces ar fi inexact, deoarece am apela la resurse secundare în interpretarea textului nou-testamentar, fără a epuiza, mai întâi, resursele principale, cum ar fi celelalte cărţi ale Sfintelor Scripturi.

Răspunsul Apostolului Pavel demonstrează că destinatarii ştiau ceea ce afirmau învăţătorii falşi, de aceea el face aluzie doar la învăţătura acestora în câteva puncte. De aceea se şi explică diversitatea opiniilor bibliştilor pe acest subiect[27].

Deşi nu cunoaştem natura exactă a învăţăturii diferite din Colose, subliniem argumentele interne ale epistolei (Col 2,4.8.16.18), în care observăm atenţionări clare pentru creştinii din Colose, în ceea ce priveşte pericolul imens cu care se confruntau.

Învăţătorii acestei erori aveau un discurs atrăgător, vorbele lor „amăgitoare” purtând în ele putinţa de a-i înşela pe creştini (Col 2,4). Înşelarea este definită în contextul unei lipse a „deplinei înţelegeri pentru cunoaşterea tainei lui Dumnezeu-Tatăl şi a lui Hristos” (Col 2,2). Apostolul Pavel este preocupat permanent

---

[23] Zetterholm, „Colossians,” 136-9.

[24] Vezi nota referitoare la Biserica din casa lui Filimon, în *Biblia* 2001, p. 1714, n. d.; Stelian Tofană, „Dimensiunea unităţii fiinţiale a Bisericii în terminologia noutestamentară,” 30-42, în special p. 37.

[25] Dunn, *Colossians*, 25.

[26] În acest sens, vezi perspectiva lui Moo, *Colossians*, 49.

[27] Pentru detaliile legate de abordările contemporane ale erorii doctrinare, vezi subcapitolul „Accente şi direcţii de abordare în studiile de specialitate recente”.

în epistolele sale de pericolul prezenţei unor asemenea învăţători (Gal 1,8; 4,17; 5,12; 6,12-13; 2Cor 11,4-5.13-15.20-23; 12,11; Fil 3,2.18-19; 1Tim 1,3-7; 4,1,3; 6,3-5). În comparaţie cu aceste texte explicite, şi uneori chiar dure în exprimare la adresa lor, limbajul întrebuinţat în *Epistola către Coloseni* este „destul de reţinut”[28]. Apostolul Pavel nu foloseşte expresia învăţători mincinoşi, în schimb uzează de o exprimare generală la adresa lor: „nimeni – *μηδεὶς*” (Col 2,4.18) sau „cineva – *τις*” (Col 2,8.16). Nu se descrie foarte clar nici care era învăţătura greşită[29].

Ceea ce putem sintetiza despre această învăţătură, în temeni generali, sunt câteva observaţii[30]:

1. Eroarea doctrinară era o înşelătoare şi deşartă filozofie (Col 2,8). Cuvântul „filosofie” era aplicat la o gamă largă de sisteme de credinţă din lumea antică, sugerând foarte puţine despre originea sau natura învăţăturii[31]. Totuşi, ceea ce putem înţelege este că această învăţătură implica un sistem coerent.

2. Eroarea doctrinară era strâns legată de „predania omenească” / „rânduieli şi învăţături omeneşti” (Col 2,8.22). Similaritatea expresiei cu cea a cuvintelor Mântuitorului care denunţa „datina oamenilor” (Mc 7,5-13) sugerează *natura iudaică a învăţăturii*, cu toate că limbajul este prea general pentru a ajunge la o concluzie clară în acest sens.

3. Eroarea doctrinară era *dependentă de „stihiile lumii”* (Col 2,8)[32]. Deşi nu putem determina la prima vedere înţelesul strict pe care l-ar avea expresia în epistolă, nu este sigur nici dacă această expresie a fost folosită de „învăţătorii mincinoşi” în descrierea propriei lor învăţături, sau dacă Apostolul Pavel a ales să o aplice învăţăturii lor.

4. Eroarea doctrinară *nu aparţine de „Hristos”* (Col 2,8).

5. Eroarea doctrinară susţinea *porunci referitoare la restricţii legate de mâncare şi băutură şi la zilele sfinte iudaice* (Col 2,16).

6. Eroarea doctrinară aprecia o *disciplină ascetică* (Col 2,18.23).

7. Atenţia erorii doctrinare era îndreptată spre îngeri (Col 2,18). Expresia „închinare la îngeri / slujire-de-îngeri / slujirea îngerilor” este una din

---

[28] Dunn, *Colossians*, 25.

[29] Moo, *Colossians*, 47.

[30] Vezi astfel de sinteze analizate pe larg, în Barclay, *Colossians and Philemon*, 48-52; DeMaris, *The Colossian Controversy*, 43; C. Rowland, „Apocalyptic Visions and the Exaltation of Christ in the Letter to the Colossians,” în Stanley E. Porter și Craig A. Evans, eds., *The Pauline Writings* (New York: T & T Clark, 1995), 220-9.

[31] Vezi Malingrey, *«Philosophia». Etude d’un groupe de mots*, 105-6.

[32] O analiză amplă a termenului este realizată de O’Brien, *Colossians, Philemon*, 129-32. Pentru un istoric al folosirii termenului στοιχεῖον, vezi Robert Stephen Paul Beekes și Lucien van Beek, eds., *Etymological Dictionary of Greek*, în *Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series* 10/1-2 (Leiden / Boston: Brill, 2010), 1396.

cele mai dezbătute de biblişti în contextul interpretării epistolei, fiind „punctul de turnură" în reconstrucţia învăţăturii greşite din Colose. Se poate referi la o venerare accentuată oferită îngerilor de către oameni, sau la o participare a oamenilor în slujirea săvârşită de îngeri. Relevantă în acest sens este şi relaţia dintre referinţa la „îngeri" şi referinţele la „începătorii şi stăpânii" (Col 1,16.20; 2,10.15).

8. Eroarea doctrinară *accentua „viziunile"* de care aveau (sau nu) parte învăţătorii erorii din Colose (Col 2,18).

9. Învăţătorii erorii doctrinare sufereau de *mândrie*: „semeţindu-se cu mintea… cea trupească" (Col 2,18).

10. Învăţătorii erorii doctrinare *nu aveau o relaţie cu „Capul" trupului, Hristos* (Col 2,19). Apostolul Pavel, afirmând expresia: „nu după Hristos" (Col 2,8), sugerează că învăţătorii erorii susţineau că erau creştini[33].

11. Învăţătorii erorii doctrinare propagau diverse *porunci* – pe care Apostolul Pavel le numeşte „lumeşti" – ca expresie importantă a creşterii spirituale (Col 2,20-23).

Deși observaţiile generale legate de textul din Coloseni sunt suficiente pentru a reconstrui învăţătura care a afectat viaţa de credinţă a celor din întreaga zonă a văii Lycusului, trebuie să clarificăm câteva detalii ale textului, care nu sunt foarte clare în privinţa relevanţei lor în definirea învăţăturii coloseene, cum ar fi termenul „plinătate - *πλήρωμα*" (Col 1,19; 2,9-10), interpretat ca fiind un element gnostic sau stoic al învăţăturii false[34], sau „tăiere împrejur" (Col 2,11.13; 3,11), considerat ca fiind un punct de reper pentru înţelegerea naturii iudaice a erorii.

De aceea, vom aminti succint trei perspective mai importante propuse pentru elucidarea problemei.

În primul rând, se propune ideea unui „proto-gnosticism" care ar fi influenţat gândirea creştină din Asia Mică[35]. Deoarece forma unui sistem coerent în gnosticism o putem regăsi doar în secolul al doilea, se vorbeşte despre un gnosticim incipient ca un factor de influenţă. Asupra acestei perspective s-au focalizat foarte mult cercetările secolului al XIX-lea şi a primei părţi din secolul XX. Însă, studii recente

---

[33] Moo, *Colossians*, 49.

[34] Vezi în aces sens *BAGD*, 672 ; *TWNT* 6, 297-304, C. A. A. Scott, *Christianity according to St. Paul* (Cambridge: The University Press, 1927), 266, care explică termenul ca fiind o particularitate a valentinianismului, folosit pentru toatalitatea puterilor şi emanaţiilor intermediare produse de către fiinţa supremă transcendentă. Cu toate acestea Wilson, *Colossians and Philemon*, 152-4, şi Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 100, îl consideră un termen folosit în limbajul biblic nou-testamentar, care nu are nevoie pentru explicaţii de semnificaţia gnostică. Pentru contextele în care e folosit în Noul Testament şi pentru modalitatea în care diferite sensuri ale lui πλήρωμα afectează hristologia, vezi J. N. Aletti, *St. Paul, Épitre aux Colossiens* (Paris: Gabalda, 1993), 113-8.

[35] Analiza acestei perspective o găsim detaliată în Wilson, *Colossians and Philemon*, 35-8.

demonstrează tot mai puţina influenţă a aspectelor proto-gnostice în Coloseni[36].

În al doilea rând, deoarece Colose era o localitate cosmopolită, cu populaţie deschisă influenţelor venite din orice parte a Imperiului Roman, se insistă pe un sincretism religios şi filosofic[37], fără a se putea concluziona exact natura acestuia[38]. Cel mai relevant studiu pentru această perspectivă este al prof. Clinton Arnold, în care afirmă că „The Colossian 'philosophy'… represents a combination of Phrygian folk belief, local folk Judaism, and Christianity. The local folk belief has some distinctive Phrygian qualities, but it also has much in common with what we could also describe as magic or ritual power"[39]. În reconstrucţia pe care o propune, Arnold insistă pe venerea îngerilor, ca fiind centralitatea mişcării sincretiste împotriva căreia Apostolul Pavel îşi scrie epistola. Însă cele mai multe evidenţe prezentate pentru „credinţa populară" din Colose, aparţin surselor din secolul II-III d.Hr.[40]. Deşi perspectiva sincretistă atinge problema iudaismului, nu îl discută într-un mod satisfăcător în ceea ce priveşte interpretarea textelor din Col 2,16-23.

O a treia perspectivă este cea a misticii iudaice. Este o propunere care, în ultimii ani, a câştigat de partea ei tot mai mulţi biblişti[41]. Perspectiva porneşte

---

[36] Vezi o dezvoltare a subiectului contra proto-gnosticismului la Moo, *Colossians,* 51; C. A. Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, în *Biblical Interpretation Series* 96 (Leiden / Boston: Brill, 2008).

[37] Martin Dibelius susţine că „biserica a fost ameninţată de pericolul unei mişcări sincretiste, una dintre numeroasele secte eclectice ale Asiei Mici care au înflorit în acel moment critic din istoria religiei" *(*Martin Dibelius, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* (Londra: Ivor Nicholson & Watson, 1936), 167); Morna D. Hooker, „Were There False Teachers in Colossae?," în *Christ and Spirit in the New Testament, Fs. C. F. D. Moule*, eds. B. Lindars şi S. S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 315-31. În cazul perspectvei autoarei Morna D. Hooker se poate aplica principiul: „a nescire ad non sense", deoarece de la idea necunoașterii identității ereziei merge înspre ideea posibilității neexistenței ei. Silva Lake afirma că, „pot apărea incertitudini cu privire la întrebarea dacă Pavel se îndreaptă împotriva creştinilor dintre Neamuri - altfel spus, împotriva ereziei - sau împotriva Neamurilor care se străduiesc să-i convertească pe creştini la modul lor de gândire. Probabil că nu s-a acordat suficientă atenţie acestui lucru, iar autorii au vorbit mult prea uşor despre «erezia» coloseană" (Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul*, 151).

[38] Amintim în acest sens câteva direcţii ale sincretismului: gnosticism şi esenianism iudaic (Lightfoot, *St. Paul's Epistles to Colossians,* 73-113); mit iranin, religie frigiană, iudaism elenist, religia misterelor (Lähnemann, *Der Kolosserbrief,* 82-100); iudaism şi „platonism mediu" (DeMaris, *Colossian Controversy*); pitagorianism şi iudaism (Schweizer, *Colossians*, 125-33); „elensim iudaizat" (J. Bradley, „The Religious Life-Setting of the Epistle to the Colossians," *SBT* 2 (1972): 17-36). Vezi o dezvoltare a perspectivelor şi la Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians*, 29-34.

[39] Arnold, *The Colossian Syncretism,* 243.

[40] Arnold, *The Colossian Syncretism*, 32-88.

[41] Propunerile au devenit ample după studiul lui Fred O. Francis, „Humility and Angel Worship in Col. 2:18," *ST* 16 (1962): 109-34, republicat în Francis, *Conflict at Colossae*,

în argumentarea ei de la interpretarea frazei *θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων* (Col 2,18). Fraza în limba greacă permite şi folosirea genitivului subiectiv (slujirea îngerilor), nu doar a celui obiectiv (închinare la îngeri). Pentru contextul apocaliptic iudaic, folosirea genitivului subiectiv din Col 2,18 prinde contur[42]. În multe apocrife[43], autorii sunt răpiţi, în viziunile lor, în ceruri unde are loc închinarea îngerilor înaintea lui Dumnezeu, astfel că sensurile cuvintelor care însoţesc fraza *θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων*, *ταπεινοφροσύνῃ* şi *ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων* sugerează pe de o parte, *smerenia* – în sens de post pregătitor pentru o asemenea experienţă –, iar pe de altă parte, *relatări detaliate despre ceea ce au văzut*. Într-un asemenea context, învăţătorii din Colose ar fi implicaţi în practici ascetice, cum ar fi postul, ca pregătire pentru experimentarea viziunilor în care Îl vor sluji pe Dumnezeu împreună cu îngerii[44]. Această perspectivă ar rezolva anumite detalii din închinarea iudaică menţionate în Col 2, iar răspunsul Apostolului Pavel ar fi unul care ar atinge exact esenţa problemei: credincioşii nu au nevoie de experienţe mistice „suplimentare” atunci când ei sunt „întru Hristos”. Mai mult chiar, s-ar aduce argumente pentru experienţele *autentice* ale Apostolului Pavel din 2Cor 12,1-6 şi ale Apostolului Ioan din Apoc 1,10, experienţe care nu au plecat de la premisa căutării acestora întradins.

163-95. Perpsectiva cea mai detaliată o g[sim în Smith, *Heavenly Perspective*, 346. Vezi alte detalii la O'Brien, *Colossians*, xxxvii–xxxviii; William L. Lane, „Creed and Theology: Reflections on Colossians,” *JETS* 21 (1978): 216-8; Evans, „The Colossian Mystics,” 195-201; Thomas J. Sappington, *Revelation and Redemption at Colossae*, în *JSNTSup* 53 (Sheffield: JSOT Press, 1991); Bruce, *Colossians*, 22-6; Wilson, *The Hope of Glory*, 34-8.

[42] Frederick J. Murphy, *Apocalypticism in the Bible and Its World. A Comprehensive Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 307-54.

[43] Vezi E. Isaac, „1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch (Second Century B.C. - First Century A.D.),” în James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments* (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1983), 5-89, în special p. 10. Un exemplu în acest sens este şi textul liturgic pre-creştin de la „Qumran Cave 4”, cunoscut ca şi *Cântectul Jertfei de Sabat* sau *Liturghia îngerească*, care are treisprezece secţiuni, câte una pentru fiecare din cele treisprezece Sabate. Cântecele invocă rugăciuni-laudă îngereşti, descrie preoţia îngerească şi Templul ceresc, dând o relatare a liturghiei din Sabat în templul ceresc. Vezi C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, în *HSS* 27 (Atlanta: Scholars Press, 1985), 1; Geza Vermes, *The Story of the Scrolls. The Miraculous Discovery and True Significance of the Dead Sea Scrolls* (London: Penguin Books, 2010), 143.

[44] Vezi volumul Neil Elliott și Mark Reasoner, eds., *Documents and Images for the Study of Paul* (Minneapolis: Fortress, 2011); James S. Scott, „Throne-Chariot Mysticism in Qumran and in Paul,” în Craig A. Evans și Peter W. Flint, eds., *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature* (Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 1997), 101-19.

Există câteva aspecte nerezolvate la această perspectivă. În primul rând, interpretarea *θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων* – închinarea îngerilor – nu se presupune a fi întru totul persuasivă[45]. În al doilea rând, nu se explică raţiunea pentru care Apostolul Pavel demonstrează superioritatea lui Hristos faţă de puterile cereşti în Col 1,16.20; 2,10-15. Pentru a evita acest răspuns, susţinătorii „misticismului iudaic" susţin că „îngerii" din Col 2,18 nu sunt identici cu „Puterile şi Stăpânirile" din restul epistolei[46]. În al treilea rând, nu se rezolvă suficient noţiunea de „porunci" (Col 2,20), acestea având o semnificaţie mai profundă decât o simplă pregătire pentru experienţe mistice[47].

Având în vedere faptul că toate cele trei perspective amintite pornesc în interpretarea textelor folosindu-se de resurse secundare, în abordarea propunerii noastre plecăm de la presupoziţia în care nu vom apela la sursele extracanonice ca surse primare în interpretare, decât în măsura în care se impun ca surse secundare, sursele primare rămânând cărţile canonice.

O a doua presupoziţie este legată de definirea „intertextualităţii". Ne asumăm perspectiva că citatele şi aluziile vetero-testamentare[48] folosite în Noul Testament, respectiv în Epistola către Coloseni, sunt purtătoare ale înţelesului contextului de care aparţin în Vechiul Testament[49]. Fericitul Augustin spunea în acest sens: „quanquam et in vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat"[50]. Referitor la sensul intertextualităţii, nu vom urma sensul ei postmodern care susţine că referinţele

---

[45] Referitor la dovezile în care îngerii erau invocaţi pentru a se obţine protecţia din partea acestora, vezi ARNOLD, *Colossians Syncretism*, 90-102. Vezi detalii şi în comentariul la Col 2,18 al lui MOO, *Colossians*, 224-9.

[46] SMITH, *Heavenly Perspective*, 105-12.

[47] Vezi o critică la MOO, *Colossians*, 55.

[48] Referitor la criteriile de determinare a unei aluzii vetero-testamentare, vezi: Timothy W. BERKLEY, *From a Broken Covenant to Circumcision of the Heart: Pauline Intertextual Exegesis in Romans 2,17-29*, în SBLDS 175 (Atlanta: SBL, 2000), 17-66; BEETHAM, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, 1-9; Stefanos MIHAILOS, *The Danielic Eschatological Hour in the Johannine Literature*, în *LNTS* 436 (London: T&T Clark, 2011), 8-10.

[49] Pentru o asemenea presupoziţie, ne asumăm implicit şi o înţelegere tradiţională legată de datarea şi paternitatea cărţilor Vechiului şi Noului Testament. Vezi C. D. STANLEY, *Paul and the language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, în *SNTSMS* 69 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 73-9, 341-2, 349, 351; M. C. ALBL, *'And Scripture Cannot Be Broken': The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, în *NovTSup* 96 (Boston: Brill, 1999), 65-9, 286-90; G. K. BEALE, *Handbook on the New Testeament Use of the Old Testament. Exegesis and Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 6-8.

[50] FER. AUGUSTINI, *Quaestionum in Heptateuchum* 2,73, în *PL* 34,623: „Noul Testament în cel Vechi se ascunde, cel Vechi în cel Nou se dezvăluie".

la textele anterioare au un nou sens complet diferit de sensul original de care au aparţinut[51].

În opinia bibliştilor recenţi, *Epistola către Coloseni* conţine doar aluzii vetero-testamentare, şi niciun citat explicit[52]. Cel mai important text, în acest sens, este Col 3,1, în care Hristos e descris ca „şezând de-a dreapta lui Dumnezeu", aluzie clară la Ps 109,1 (LXX), unul din cele mai citate texte în Noul Testament[53]. Tot în Col 3, vorbind despre omul cel nou care „se reînnoieşte după chipul Celui ce l-a zidit" (Col 3,10), Apostolul Pavel face „o aluzie ineluctabilă" la Fac 1,26[54]. Chemarea pentru robi, „temându-vă de Domnul" (Col 3,22) şi afirmaţia că „cel ce face nedreptate îşi va primi nedreptatea; şi părtinire nu poate fi - *ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίσεται ὃ ἠδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν προσωπολημψία*" (Col 3,25) sunt în coerenţă, în primul rând, cu textele vechi testamentare Deut 10,20; Pilde 1,7; 3,7; Eccl 5,7 (cf. Sir 1,11-30; 2,7-9), şi, în al doilea rând, cu Deut 10,17 (cf. Sir 35,15). Sugestiv pentru Col 3,22 şi 3,25 e şi textul din 2Par 19,7, care alătură îndemnul „fie frica Domnului (*φόβος κυρίου*) peste voi" de explicaţia că „la Domnul, Dumnezeul nostru, nu se află nedreptate (*ἀδικία*)".

Studiile dedicate înţelegerii modului în care autorul Epistolei către Coloseni se raportează la Vechiul Testament îl regăsim în câteva lucrări de specialitate recente ale bibliştilor Gordon Fee[55], G. K. Beale[56], C. Beetham[57] şi Jerry L. Sumney[58].

---

[51] Detalii pentru această dezbatere ermineutică, vezi la G. K. Beale, *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry* (Downers Grove: IVP Academic, 2008), 23; G. K. Beale, *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 2-3.

[52] Vezi istoricul cercetării aluziilor scripturale în Coloseni la C. A. Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, în *Biblical Interpretation Series* 96 (Leiden / Boston: Brill, 2008), 1-9.

[53] NA27 (p. 789) prezintă următoarele texte care citează sau fac aluzie la Ps 109,1 (LXX): Mt 22,44; 26,64; Mc 12,36; 14,62; 16,19; Lc 20,42; 22,69; FAp 2,34; Rom 8,34; 1Cor 15,25; Ef 1,20; Col 3,1; Evr 1,3.13; 8,1; 10,12.

[54] M. Wolter, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*, în *Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament* 12 (Gütersloh: Mohn, 1993), 180.

[55] Gordon D. Fee, „Old Testament Intertextuality in Colossians, Reflections on Pauline Christology and Gentile Inclusion in God's Story," în S. Aaron Son, ed., *In History and Exegesis, New Testament Essays in Honor of Dr. E. Earle Ellis on his 80th Birthday* (London / New York: T&T Clark, 2006), 201-21.

[56] G. K. Beale, „Colossians," în G. K. Beale și D. A. Carson, eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 841-70.

[57] Christopher A. Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, in *Biblical Interpretation Series* 96 (Leiden / Boston: Brill, 2008).

[58] Jerry L. Sumney, „Writing 'In the image' of Scripture: The Form and Function of References to Scripture in Colossians," Paper for 2009 SBL Annual Meeting – November 2009, http://www.paulandscripture.blogspot.com (3 noiembrie 2009); vezi și Jerry L. Sumney, „Writing 'In the image' of Scripture: The Form and Function of References to Scripture in Colossians,"

Pentru a avea o imagine de ansamblu asupra acestor texte, vom prezenta un tabel cu pasajele din Coloseni şi referinţele lor vetero-testamentare observate în abordările acestor autori.

Referințe VT	**Coloseni**
Fac 1,28; Ier 3,16; 23,3	Col 1,6
Ieş 31,3; Is 11,2.9	Col 1,9-10
Ieş 6,6-8. Motivul „ieşirii”	Col 1,12-14
2Rg 7,12-18	Col 1,13
Pilde 8,22-31	Col 1,15-20
Fac 1,26-28; Ps 88,28; Ieş 4,22-23	Col 1,15
Fac 1,1	Col 1,18
Ps 67,16-19	Col 1,19
Dan 2	Col 1,26-27; 2,2; 4,3
Pilde 2,2-6; Is 45,3	Col 2,2-3
Deut 30,6; Ier 31,31-34; Iez 36,26-27; 44,7.9	Col 2,11
Fac 17,11.14.23.24.25; Iez 44,7.9	Col 2,13
Ieşirea – Deuteronom; Os 2,13; Iez 45,17; 1Par 23,31; 2Par 31,3	Col 2,16
Is 29,13-14	Col 2,22
Is 29,13	Col 2,20-23
Ps 109,1	Col 3,1
Fac 1,26-27	Col 3,9-10
Deut 7,6-8	Col 3,12
Ieş 20,12; Deut 5,16	Col 3,20
Deut 10,20; Pilde 1,7; 3,7; Eccl 5,7 (cf. Sir 1,11-30; 2,7-9); Deut 10,17 (cf. Sir 35,15); 2Par 19,7	Col 3,22.25
Dan 2,8	Col 4,5

Una dintre caracterisicile remarcabile ale epistolelor Apostolului Pavel, în opinia lui Gordon D. Fee[59], este că Apostolul preia limbajul vetero-testamentar în contexte în care se aşteaptă ca destinatarii să înţeleagă nu doar *aluzia* sau *ecoul*[60], ci şi să recunoască implicaţiile acestora. Având în vedere cultura predominant orală

în Christopher D. Stanley, ed., *Paul and Scripture. Extending the Conversation* (Atlanta: SBL, 2012), 185-229.

[59] Fee, „Old Testament Intertextuality in Colossians,” 201-21, în special p. 201.

[60] Pentru o definiţie şi o metodologie în determinarea aluziilor şi ecourilor la Vechiul Testament, vezi Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, 11-40.

a secolului I, în care lipsa citirii şi scrierii[61], caracteristică majorităţii populaţiei Imperiului Roman, era compensată în special cu o foarte bine dezvoltată memorie a discursului oral, putem înţelege că şi în privinţa textelor religioase exista un accent deosebit pe memorarea textelor sau a istoriei sacre relatate – cum ar fi Septuaginta în bisericile pauline[62]. Pe baza mărturiei Sf. Luca din *Faptele Apostolilor*, misiunea Apostolului Pavel începea întotdeauna în sinagogile iudaice, loc în care se aflau şi „temători de Dumnezeu", ca şi sutaşul Corneliu (FAp 10,2), care acceptau propovăduirea despre Hristos. Acest fapt sugerează că membrii comunităţilor creştine care au răspuns propovăduirii Sf. Apostol Pavel, erau oameni versaţi în privinţa cunoaşterii Scripturilor. De aceea, Apostolul Pavel, cunoscând aceste detalii despre destinatarii din Colose, insistă mai degrabă pe aluzii şi nu pe citate vetero-testamentare.

În lumina acestei perspective a intertextualităţii, care subliniază profunda legătură între textul Epistolei către Coloseni şi textul vechi-testamentar, considerăm că Biserica din Colose era formată atât din iudei elenişti convertiţi la creştinism, cât şi din păgâni „temători de Dumnezeu", participanţi activi ai sinogogii iudaice, convertiţi şi ei, cărora li s-au adăugat, în timpul activităţii misionare a lui Epafras, noi convertiţi. Epistola Apostolului Pavel răspunde unei erori doctrinare care, în lumina aluziilor vetero-testamentare amintite, nu era deloc străină practicii şi înţelegerii iudaice a Septuagintei.

Astfel, putem afirma că aceste erori doctrinare aveau un preponderent caracter iudaic – nu unul mistic, ci –, unul ancorat într-o înţelegere iudaică: a legii – ca fiind înţelepciunea; a templului – ca fiind locul prezenţei lui Dumnezeu; a tăierii împrejur – ca semn al intrării în poporul lui Dumnezeu; a sabatelor, lunilor noi şi a sărbătorilor – ca zile sacre inviolabile; a poruncilor legate de „mâncare şi băutură" – ca legi ce priveau restricţii alimentare („curat / necurat" – FAp 10,14-15)[63]. Acestor erori le răspunde Apostolul Pavel, subliniind că: Hristos este Înțelepciunea (Col 2,3; 1,15-20); Hristos este locul prezenţei lui Dumnezeu – „în El a binevoit [Dumnezeu] să sălăşluiască toată plinătatea" (Col 1,19); Jertfa lui Hristos „ne-a tăiat/dezbrăcat" de „trupul cărnii" prin unirea în îngroparea „cu El prin Botez" (Col 2,11-13); realitatea „împăraţiei" (Col 1,13) „e a lui Hristos" (Col 2,17),

---

[61] Privitor la aspectul oralităţii în Bisericile pauline, vezi J. D. G. Dunn, *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 35-56. Studiile de specialitate estimează că doar 10-15 procente din populaţia urbană ar fi putut scrie sau citi. Vezi detalii la Fee, „Old Testament Intertextuality in Colossians," 202, nota 3; P. J. Achtemeier, „`Omne Verbum Sonat: The New Testament and the Oral Development of late Western Antiquity," *JBL* 109 (1990): 3-27.

[62] Fee, „Old Testament Intertextuality in Colossians," 202.

[63] Vezi Beale, „Colossians," 841-70; Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, 251.

mâncarea, băutura, sărbătorile, luna nouă, sabatele – specifice cultului iudaic – fiind doar „o umbră a” acestei realităţi (Col 2,16).

*

Au trecut 35 de ani de când, în timpul cursurilor de la Seminarul Teologic din Cluj, unul dintre tinerii profesori entuziaști de atunci m-a provocat la o expunere a isagogiei Psalmilor din Vechiul Testament. Ca toate cele ulterioare, dialogul de atunci nu numai că a rămas arhivat în memoria mea, dar, împreună cu experiența pe care numai un profesor fascinant o poate crea, a rămas adânc săpat în sufletul meu. El a lucrat cu emoția și inteligența ucenicilor, stârnindu-i spre o cultură informativă, învățându-i și provocându-i să înfrunte provocările. Anii au trecut și am avut zeci de ore în care l-am ascultat fie la cursuri, fie în predici, fie în înregistrările pentru emisiunile radiofonice *În umbra Legii*, la Radio Renașterea, și *Atlas biblic*, la Radio Trinitas. Părinte Profesor, vă mulțumesc pentru tot timpul în care ați slujit prin Cuvântul trăit și rostit!

Exegetul Teodor de Mopsuestia, exponent al învățământului din Antiohia veacului de aur al creștinismului[1]

Ion-Sorin Bora
preot lector universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea din Craiova
borasorin@gmail.com

Introducere

Capitala Siriei, Antiohia, a devenit, începând cu anul 270 d.Hr., un centru eclezial deosebit de important, a cărui emulație gravita în jurul citirii și interpretării Sfintei Scripturi într-o manieră specifică. Dar Antiohia nu a fost niciodată un centru de învățământ, asemenea rivalei sale, Alexandria, o altă *Didascalia*, ci doar un spațiu geografic creștin, cu un cler savant[2]. Școala exegetica antiohiană, care punea accentul pe sensul literal-istoric al textului Sfintei Scripturi, pe tipologia unor pasaje vechi-testamentare și principiile hermeneutice devenite tradiționale în Biserică, apărea ca o reacție firească împotriva alegorismului specific Părinților alexandrini[3]. Antiohia devine locul și mediul în care, prin critica adusă alegorismului alexandrin, se nasc diferite păreri teologice care apoi se transmit prin predică și scrieri către ucenicii interesați de aprofundarea învățăturii de credință. Se observă că liderii învățați ai acestui centru au beneficiat de educație de tip discipol-ucenic în acest mediu, înainte să fie învățători desăvârșiți fiind ucenici exemplari ai preoților și episcopilor sirieni. Moștenirea teologică primită de ucenic nu va fi niciodată ignorată, după cum și memoria înaintașilor celebri va fi cinstită cu deosebită evlavie. Orice nouă idee va fi înrădăcinată pe ce au spus precedenții Părinți și pe textul Sfintei Scripturi, lăsând loc nașterii, dezvoltării și perpetuării ideilor eretice sub numele de *tradiție*, în opoziție evidentă cu adevărul Tradiției.

---

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (1/2023). Textul de față este o versiunea completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

[2] A. Vacant și E. Mangenot, *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'expose des doctrines de la Théologie Catholique, leurs preuves et leur Histoire*, vol. 1A (Paris: Letouzey et Ané, 1909), 1435.

[3] Dionisie Stamatoiu, *Noțiuni introductive de Studiul Noului Testament* (Craiova: Universitaria, 1998), 218.

Istoricii au împărțit cronologic existența Școlii din Antiohia în trei etape distincte:

1. *Perioada de formare* (290-370). Dorotei și Lucian au fost primele figuri importante din centrul creștin al Antiohiei Siriei. Există și părerea că adevăratul întemeietor al școlii a fost Malchion din Antiohia, cel mai important luptător împotriva ereziei lui Lucian de Samosata, dar mai ales „un om cu o cultură multilaterală, care stătuse înainte și în fruntea unei școli retorice din cadrul instituțiilor de învățământ ale elinilor din Antiohia, dar care era și cel mai prețuit de preoțimea comunității acestui oraș pentru excepționala curăție a credinței sale creștine”[4]. Cu toate acestea nu se poate vorbi despre un început al acestei școli, printr-o creștere spectaculoasă a nivelului educării clerului și credincioșilor în cadru instituțional. De aceea începuturile sale trebuie căutate la începutul predicării și ascultării credinței în Hristos, Mesia, de către Sfinții Apostoli și ucenicii lor[5].

2. *Perioada de înflorire* (370-430). Două mari personalități cunoscute mai ales pentru îndrăzneala expunerii teologiei împreună cu propriile idei marchează începutul acestei etape din istoria existenței școlii din Antiohia: episcopul Flavian și Diodor de Tars (†394). Acestuia din urmă i se alătură ca ucenici și prieteni Teodor de Mopsuestia și Sf. Ioan Gură de Aur. Teodor oferă un mare avânt grupului de învățați și învățători din Antiohia prin metoda sa specifică în care a interpretat Sfânta Scriptură: gramatical, istoric, tradițional și tipologic.

3. *Perioada de decadență* (după 430). Scăderile acestei școli se datorează atașamentului manifestat de numeroși lideri față de rezultatele raționale transmise cu mai mare impact decât textul literal al Sfintei Scripturi în acest mediu didactico-eclezial. Mai mult decât atât, Nestorie, ucenicul lui Teodor, susține împotriva adevărului certificat de Soborul Bisericii, dualitatea persoanelor în Iisus Hristos. Mai grav este rezultatul analizei întregii producții a acestei școli care l-a demascat pe Teodor de Mopsuestia ca părinte al acestei erezii. „Școala din Antiohia a dispărut în istorie datorită căderii în erezia nestoriană, care a fost pentru ea un germen al morții”[6].

Repere biografice

Teodor de Mopsuestia s-a născut în 350 în Antiohia Siriei, dintr-o familie înstărita[7], având frate pe Polihronius, viitor episcop de Apameea și verișor pe

---

[4] Eusebiu de Cezareea, „Istoria Bisericească,” în *PSB* 13, trad. T. Bodogae (București: IBMO, 1987), 301.

[5] Vacant *et.al.*, *Dictionnaire*, 1436.

[6] Vacant *et.al.*, *Dictionnaire*, 1436.

[7] Sf. Ioan Gură de Aur, „Ad Theodorum Lapsum II,” în *PG* 27, 209.

Paenius. Acestuia din urmă Sfântul Ioan Gură de Aur îi adresează patru epistole, notate 95, 193, 204, respectiv 220, care se găsesc în Patrologia Graeca, vol. 52. Formația intelectuala a lui Teodor este determinată de școlile pe care le-a urmat, de cercurile de prieteni în care și-a desfășurat activitatea în diferite etape ale vieții, cât și de studiul atent și individual al cărților Sfintei Scripturi. Se cunoaște faptul că Teodor s-a remarcat foarte repede prin calitățile sale în retorică, filozofie și istorie[8]. Începe să-și perfecționeze retorica împreună cu Maximus, viitorul episcop de Seleucia în Isauria, care în Antiohia i-a avut ca elevi și prieteni pe Teodor și loan Hrisostom[9], apoi de la sofistul păgân Libanius[10], ajuns în Antiohia la apogeul activității sale[11].

O altă etapă în educația lui Teodor o constituie întâlnirea cu Sfinții Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare. Acesta din urmă îi convinge pe tinerii antiohieni sa-l părăsească pe Libanius și să intre în școala monahală a lui Carterius și Diodor, perioadă în care Teodor primește Taina Sfântului Botez[12]. Teodor a renunțat pe la 368 la bogățiile pe care le avea în această lume ca să îmbrățișeze simplitatea și sărăcia vieții monahale. „Convertirea sa a fost promptă și în același timp sinceră și foarte intensă”[13].

Diodor de Tars fusese ucenicul și prietenul lui Flavian al Antiohiei, contemporan cu Sf. Vasile cel Mare și participant la Sinodul Ecumenic de la Constantinopol. Hristologia diodoriană se formează prin opoziția față de ultimul mare eretic, Iulian Apostatul. Diodor de Tars devine pentru tinerii săi elevi ,,inițiatorul” și apoi ,,fondatorul veritabil”[14]. Ca elev al lui Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia ,,zilele și le petrecea citind, iar nopțile în rugăciune; postea îndelung, dormea pe pământ și practica toate formele de asceza”[15]. Teodor va sta mai mult ca ucenic al lui Diodor decât prietenul său. Sfântul Ioan Gură de Aur, pe la 374, îi părăsește pe cei doi pentru o viață ascetică mai profundă iar Teodor mai stă încă patru ani[16],

---

[8] Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles and the Histoire des empereurs et autres princes qui ont régné pendant les six premiers siècles de l'Église*, vol. 12, ed. Charles Robustel (Paris, 1707), 434.

[9] Ion V. Paraschiv, „Introducere,” în Teodor al Mopsuestiei, *Omilii catehetice*, trad. Ion V. Paraschiv (Cluj-Napoca: Renașterea, 2008), VII.

[10] Robert C. Hill, „Introduction,” în Theodore of Mopsuestia, „Commentary on Psalms 1-81,” în *Writingsfrom the Greco-Roman World* 5, trad. Robert C. Hill (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), XV.

[11] Socrate Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* Vl,3.

[12] Paraschiv, „Introducere,” VIII.

[13] Tillemont, *Mémoires*, 434.

[14] Hill, „Introduction,” XV.

[15] Paraschiv, „Introducere,” VIII.

[16] Hill, „Introduction,” XV.

până la hirotonia lui Diodor ca episcop de Tars în 379. Atunci când Diodor este ales episcop al scaunului din Tars, Teodor l-a urmat, fără îndoială, ca un adevărat fiu duhovnicesc. În anul 381 Teodor, pe atunci preot în Antiohia, participă la Sinodul Ecumenic din Constantinopol ca însoțitor al lui Diodor și, la moartea acestuia, ar fi putut deveni episcop de Tars dacă locuitorii Tarsului nu l-ar fi preferat mai mult pe Teofil al Alexandriei[17].

O noua etapă din viața lui Teodor începe în 392 când este ales episcop al Bisericii din Mopsuestia, al treilea mare oraș ca importanță din Cilicia. În această calitate apără energic pe Sf. Ioan Gură de Aur în 404, convertește mulți păgâni la creștinism și scrie cea mai mare parte a operei sale exegetice. Activitatea sa era rodnica, luptându-se în scris și în discuții cu ereticii timpului: origeniști, arieni, eunomieni, apolinariști, pnevmatomahi. Dintre ucenicii săi se cunosc Teodoret de Cir, Rufin, Nestorie și Ioan de Antiohia. Personalitatea puternică a lui Teodor i-a făcut pe aceștia din urmă să uzeze de numele și opera lui ori de câte ori „produceau" păreri greu de acceptat de credincioșii simpli și de clerul ortodox. Demonstrația că rădăcina ereziilor acestor ucenici s-ar afla în opera episcopului celebru de Mopsuestia o face Sf. Chiril al Alexandria, care îl numește „tatăl nestorianismului". Adevărul dogmatic nu se regăsește în opera lui Teodor pe care a consultat-o Părintele Alexandrin. Dar este aceasta adevărata operă a lui Teodor?

Căderile lui Teodor

Teodor a căzut cel puțin o dată. Dar când era în viață, a apreciat mustrarea, și-a însușit greșeala și a revenit pe drumul cel bun. Este cunoscut faptul că Teodor a intrat în școala lui Carterius ca ucenic, depunând îndată după ce s-a botezat și voturile monahale. Dar Hermiona, o tânără vestită pentru frumusețea ei, l-a determinat pe Teodor să-și schimbe hotărârea de a urma o viață celibatară și să-și dorească să se căsătorească cu ea. Atras peste măsură de tânăra Hermiona, Teodor renunță la viața celibatară, hotărând să se căsătoreasca cu ea, trăind pentru o vreme o viață seculară[18]. Prima cădere a lui Teodor a scurs multe lacrimi din ochii prietenilor, multe vorbe alese și scrise pentru ridicarea sa, dintre care un rol decisiv l-au avut scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur, ,,ad Theodorum Lapsum"[19]. Astfel Sf. Ioan Gură de Aur

[17] Tillemont, *Mémoires*, 437.

[18] L. Patterson, *Theodore of Mopsuestia and Modern Thought* (Eugene: Wipf&Stock, 2011), 2.

[19] Dintre cele două epistole care s-au păstrat cu această adresare (*PG* 47, 277-316), Tillemont considera că doar cea de-a doua a fost efectiv adresată lui Teodor de Mopsuestia. Montfaucon, Dupin și Savile mențin părerea că de fapt ambele epistole au fost scrise de Sf. Ioan pentru prietenul său căzut, lucru confirmat de Leonțiu de Bizanț și Isidor de Sevilia. St. John Chrysostom, „Letters," în *Nicene and Post-Nicene Fathers* 9, ed. Philip Schaffcoll (Grand Rapids, 1898), 91.

îl convinge pe Teodor că părăsirea vieții îngerești pentru Hermiona reprezintă un mare păcat, căsătoria cu aceasta fiind un veritabil adulter[20]. Revenirea lui Teodor a fost sinceră și determinarea sa în studiul Sfintelor Scripturi a fost evidentă.

Celelalte căderi ale lui Teodor s-au manifestat în predică și în scrieri, adică în expunerea convingerilor sale personale ca adevăruri de urmat pentru credincioșii cărora se adresa. Într-una din predicile sale, Teodor a afirmat că Fecioara Maria nu ar trebui numită *Născătoare de Dumnezeu*, afirmație la care credincioșii au răspuns cu proteste în fața cărora s-a văzut nevoit să retracteze. Această acuzație a trecut nefiltrată până la începutul secolului al XX-lea când teologii au demonstrat că acest episod este de fapt o anecdotă: la predica respectivă a asistat și Nestorie care l-a convins pe Teodor să retracteze[21]. De la o anecdotă pentru smerirea nestorienilor în fața personalității lui Teodor s-a ajuns la denunțul lui Teodor ca părintele nestorienilor și că ar fi anticipat pelagianismul. După lungi controverse asupra operei și persoanei lui Teodor, care se descoperă mai bine de un secol după moartea sa din 428, Teodor al Mopsuestiei a fost condamnat postum, omul și opera, de Sinodul al V-lea Ecumenic (553), ca unul din „cele trei capitole"[22]. Pentru condamnarea lui Teodor a luptat împăratul bizantin Justinian care era convins că antiohianul împărțise Logosul-Hristos în două persoane, una umană și una divină, astfel încât Hristosul lui Teodor era decât un simplu om[23].

Scrierile exegetice

Scrierile lui Teodor de Mopsuestia sunt numeroase, motiv pentru care Facundas, episcop de Hermiane în Africa de Nord, cel mai important apărător al memoriei lui Teodor, considera că teologul sirian a scris ,,nenumărate cărți", iar Ioan al Antiohiei vorbește de ,,zeci de mii", evident ambele cuantificări fiind exagerate, dar anunțând o realitate evidentă: Teodor de Mopsuestia a fost un scriitor deosebit de prolific, lăsând în urma sa o operă de foarte mari dimensiuni. Prin eforturile sale, dar consecvent unei hermeneutici tradiționale gramaticale, o bună parte din cărțile Sfintei Scripturi au fost comentate integral, în limba siriană. Astfel că, biblioteca

---

[20] Tillemont, *Mémoires*, 435.

[21] Se pare că anecdota a fost formulate inițial pentru Ioan de Antiohia, după care numele său a fost înlocuit cu cel al lui Teodor, în contextual disputelor asupra „celor trei puncte". A se vedea Robert Devreesse, „Essai sur Theodore de Mopsueste," *Studi e testi* 141 (1948): 128-91; John Mckenzie, „A Study of Theodore of Mopsuestia," *Theological Study* 31 (1949): 402.

[22] Celelalte doua capitole au fost scrierile lui Teodoret de Cir (393-460) contra lui Chiril al Alexandriei si contra sinodului din Efes și epistola lui Ibas din Edesa către episcopul Maris din Ardasir (Persia).

[23] Milton V. Anastos, „The Immutability of Christ and Justinian's Condemnation of Theodore of Mopsuestia," *Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951): 125.

lăsată Bisericii de limbă siriană de către Teodor de Mopsuestia a fost luată ca punct de pornire în argumentările teologice ale urmașilor dar mai ales ca model interpretativ.

Pentru că la Sinodul V Ecumenic de la Constantinopol (553), între ,,cele trei puncte" a fost condamnat omul și opera lui Teodor de Mopsuestia, cea mai mare parte a scrierilor sale s-a pierdut sau a fost distrusă. Dar tocmai discuțiile despre acest eretic au născut curiozitatea episcopilor africani care, pentru a lua decizii în cunoștință de cauză, au purces la traducerea scrierilor teodoriene în limba latina. Aceste traduceri latine au persistat până în zilele noastre, dându-ne posibilitatea cunoașterii unei opere exegetice bogate, reprezentative pentru începuturile școlii exegetice antiohiene. Un alt mod de transmitere a operei lui Teodor a fost falsa atribuire, după metoda de altfel clasică a ereticilor de a-i difuza operele sub numele unor părinți ortodocși. Astfel, un fragment din comentariul teodorian la Faptele Apostolilor, atribuit lui Eutaliu, s-a păstrat ca notă explicativă la Manuscrisul H ce cuprindea textul Sfintei Scripturi. Transmiterea acestui text sfidează practic condamnarea hotărâtă de Sinodul V Ecumenic asupra operei integrale, textul în cauză, deși aparținând lui Teodor, trecând drept ortodox în rândul cititorilor creștini drept-măritori.

O lista completă a scrierilor exegetice realizate de Teodor de Mopsuestia este redată de Ebed Jesu[24], ultimul mare reprezentant al teologiei de limba siriană, cel care a realizat și cataloagele scriitorilor sirieni între anii 314 și 1300[25]. Prima operă exegetică, în ordine cronologică, realizată de Teodor de Mopsuestia, pe când era preot în Antiohia, este un comentariu la Psalmii lui David[26]. Fiind scrisă pe când încă nu putea fi suspectat de erezie, aceasta s-a transmis aproape integral, ocupând 25 de coloane în Patrologia Graeca editată de Jean-Paul Migne. În comentariile la Psalmi este folosită metoda istorico-gramaticală. După introducerea cititorului în contextul istoric al psalmului, Teodor face comentariul acestuia oferind numeroase conexiuni la evenimentele precise din istoria lui Israel[27]. Episcopul de Mopsuestia a acordat o atenție deosebită cărților istorice ale Vechiului Testament, Pentateuhul lui Moise, Iosua Navi, Judecatorii, Rut, Samuel și Regi. Unele fragmente au fost descoperite și publicate de Ieromonahul Nichifor în *Catena in Octateuchum et Libros Regum*, care a apărut la Leipzig în 1772[28]. Ne putem imagina că Teodor a susținut ideile ,,nestoriene" și cele despre ,,apocatastaza", idei pe care le-a expus pe larg, după

[24] Mitropolit de Soba și Armenia, născut în 1300.

[25] „Abdisho" Bar Brika (Ebede-Jesu), „Metrical Catalogue of Syriac Writers," în George Percy Badger, *The Nestorians and their rituals*, vol. 2 (London: Joseph Masters, 1852), 361-79.

[26] Teodor va numi aceasta aventura literara prematura pripită.

[27] H. F. von Rooy, „Reading the Psalms historically. Antiochene Exegesis and a Historical Reading of Psalm 46," *Acta Theologica* 2 (2009): 120-34.

[28] Citate din cartea „Facerea" a lui Teodor apar în actele Sinodului V Ecumenic.

mărturia lui Fotie, în ultimele două volume din cele trei, ale lucrării *Magia persanii*[29]. Dintre comentariile la cărțile poetice scrise de Teodor, interesant este comentariul la cartea Iov, dedicat, neinspirat spunem noi, Sfântului Chiril al Alexandriei[30]. În sfârșit, cărțile profeților mici au fost explicate de Teodor de Mopsuestia după propria lui metodă exegetica, comentarii ce s-au păstrat și au fost publicate integral. El s-a aplecat și asupra a doua cărți scrise de regele Solomon, Ecclesiastul și Cântarea Cântărilor, pe care le-a explicat dar le-a contestat caracterul inspirat.

Opera exegetica nou-testamentară este și ea bine reprezentată în preocupările lui Teodor, aplecându-se, așa cum ne spune Ebed-Jesu, asupra Evangheliilor după Matei, Luca și Ioan, Faptelor Apostolilor, epistolelor pauline și o parte din epistolele pastorale. Comentariul Evangheliei după Ioan a fost publicat integral de Chabot la Paris în 1897, iar fragmente din exegezele evanghelice se regăsesc în PG 66. Nu doar Ebed Jesu vorbește de comentariile la scrierile pauline ale lui Teodor; aceste opere au fost citate în discuțiile de la Sinodul V Ecumenic, de papa Virgilius, Pelagius și Facundus. Din această opera se păstrează integral în limba latina comentariul la Epistola către Galateni și la următoarele 9 epistole pauline din canonul Noului Testament.

Pentru că nu le-a amintit în scrierile ce s-au tradus în limba greacă, Teodor de Mopsuestia a fost acuzat că a contestat canonicitatea unor cărți din Vechiul Testament: I, II Paralipomena, Iov, Cântarea Cântărilor și Ecclesiastul[31]. Tot astfel se petrec lucrurile și cu șase cărți din Noul Testament: Iacov, II Petru, II,III Ioan, Iuda și Apocalipsa[32]. Eroarea poate fi scuzată deoarece Teodor urma întocmai perspectiva antiohiană a canonului Sfintei Scripturi de la acea vreme. Există și alte explicații pentru așa zisa scindare a canonului Sfintei Scripturi, exprimată de judecătorii ostili ai operei teodoriene. Devreesse a creionat un alt profil pentru Teodor. Titlurile psalmilor au fost respinse de Teodor ca fiind canonice, unele părți din Iov și probabil Eclesiastul dar și specia literară a cărții Cântarea Cântărilor. De asemenea, dacă din Noul Testament nu citează din Iacov, I Petru și I Ioan nu înseamnă că le respinge din canonul Sfintei Scripturi[33].

---

[29] Aici Teodor s-a ocupat cu prezentarea istoriei lumii de la creație la credințele creștine anterioare epocii sale. Paraschiv, „Introducere," XX.

[30] ,,Dintre toate lucrarile sale acest comentariu pare a fi cel mai puțin vrednic de aceasta dedicație." Paraschiv, „Introducere," XVII.

[31] Leonțiu de Bizanț, „Adversus lncorupticolas et Nestor," în *PG* 86, 1366-8. Această concluzie o preia Pirot, așezând aceste cărți pe aceeași linie cu Iudita, cărțile Macabeilor și Înțelepciunea lui Solomon. Louis Pirot, *Œuvre exégétique de Theodore de Mopsueste* (Rome, 1913), 121-56.

[32] Stamatoiu, *Noțiuni introductive*, 218.

[33] Pirot, *Oeuvre*, 121-56; Mckenzie, „A Study," 399.

Inspirația biblică a fost luată în discuție de către Teodor nu din prisma lucrării teandrice de transmitere și codificare a cuvintelor Dumnezeieștilor Scripturi, ci ca roadele acestei lucrări. Astfel că unor cărți li se diminuează dimensiunea sacră prin reducerea inspirației la ,,darul prudenței și al înțelepciunii" pentru cărțile poetice (Proverbe, Eclesiast) iar pentru cele profetice la ,,harisma profeției"[34]. La fel observă și cartea Iov ca ,,o dramă compusă după arta poetica păgână de către un poet vanitos" iar Cântarea Cântărilor, ca pe un poem dedicat nunții lui Solomon cu principesa egipteanca"[35], „o relicvă a altor lucrări poetice ale lui Solomon, permițând o imagine asupra vieții casnice"[36]. Ignorarea totală a cercetărilor anterioare l-a condus pe Teodor la excluderea din canon Cântării Cântărilor pe motiv că „niciodată nu a fost citită în sinagogă sau în biserici"[37]. Nimeni, însă, nu poate decide cu ușurință dacă aceste informații compromițătoare au fost scrise de Teodor sau de falsificatorii operei sale.

Metoda exegeticii folosită de Teodor a fost preluată, în parte, de la precursorul său Diodor de Tars, a cărui operă însă este nesemnificativă. „Pentru el, Scriptura are doar un singur sens, fie cel al literei pur și simplu sau al scrierii, fie cel care stă ascuns în hiperbole și metafore. Sensul multiplu al Scripturii este absurd. Cei ce interpretează în sens alegoric Scriptura se joacă cu adevărul lui Dumnezeu"[38]. Opunându-se școlii exegetice alexandrine, care propunea alegorismul ca metodă exegetică chiar și pentru cărțile istorice, Teodor cade în cealaltă extremă, a interpretării istorice și literare a textului scripturistic, acceptând totuși, cu mare greutate, unele trimiteri tipologice la Hristos în cărțile Vechiului Testament. Exagerarea sa în aplicarea sensului literal-istoric se observă chiar și în negarea aplicativității psalmilor la Hristos, recunoscând ca hristologici doar 23 sau 24 de psalmi. „Stilul lui Teodor" este stilul său personal de interpretare a Sfintei Scripturi, recunoscut mai ales prin independența hermeneutică față de autoritățile în domeniu și refuzul acceptării interpretării hristologice a textelor profetice. Aceste „defecte de stil" nu i-au micșorat aria de răspândire a operei sale exegetice, ci a stârnit curiozitatea oferită de originalitatea sa, condamnată ulterior ca eretică de Biserică.

Doctrina

Teodor de Mopsuestia a fost un prolific luptător împotriva ereziilor condamnate de Biserică înainte de el. Origeniștii, arienii, eunomienii, pnevmatonmahii au „beneficiat" de atenția lui Teodor de Mopsuestia, care a rostit numeroase predici

---

[34] Stamatoiu, *Noțiuni introductive*, 218.

[35] Stamatoiu, *Noțiuni introductive*, 218.

[36] Paraschiv, „Introducere," XVII.

[37] Paraschiv, „Introducere," XVII.

[38] Dudley Tyng, „Theodore of Mopsuestia as an Interpreter of the Old Testament," *Journal of Biblical Literature* 50 (1931): 303.

împotriva lor și a alcătuit scrierile sale cu observații apologetice și dogmatice pentru stăvilirea ereziilor amintite. Încercând să combată erezia lui Paul de Samosata, pentru care Hristos este un simplu om, Teodor definea legătura dintre firea omenească și cea divină în ipostasul Logosului Înomenit cu ajutorul termenului *parsupo* (*πρόσωπον*, persoană)[39]. Teodor de Mospsuestia a fost până la o vreme ortodox și apărător al Ortodoxiei în lupta împotriva ereticilor arieni și apolinariști. De altfel a murit în pace cu Biserica și acoperit de glorie. De aceea o parte din gândirea sa este acceptată cu știință sau nu de Biserică, în tratatele urmașilor antiohieni și nu numai[40].

Erorile cele mai mari ale lui Teodor sunt în domeniul hristologiei și soteriologiei. Teodor susține identitatea dintre fire și persoană în Mântuitorul și, deci, existenta nu numai a două firi, ci și a două persoane. Unirea celor două firi și persoane este pur morala. Ea e o unire de bunăvoie, de autoritate, de demnitate, de filiație. Aceasta pentru că nu se poate spune că Dumnezeu S-a născut din Fecioara. Cel născut din Maria e din sămânța lui David. De aceea între cele două firi și persoane e numai o relație, o inhabitare. Teodor respinge comunicarea însușirilor: lui Iisus al istoriei nu i se pot atribui titlurile și faptele Logosului, iar acestuia nu i se pot atribui cele ale lui Iisus. Fecioara Maria nu e Născătoare de Dumnezeu decât prin relație. Ea poate fi numită și născătoare de om și Născătoare de Dumnezeu; născătoare de om prin firea lucrului, Născătoare de Dumnezeu prin relație. Iisus e Fiul lui Dumnezeu, dar prin har, la fel cu oamenii. În Iisus Hristos sunt doi fii.

Tăgăduind moștenirea păcatului originar, Teodor susținea că mântuirea înseamnă numai ridicarea firii umane la un stadiu mai înalt, în care se intră o dată cu Botezul. În lumina noilor descoperiri ale scrierilor sale, judecata asupra doctrinei lui Teodor este astăzi mai amplă, deși nu definitivă. Astfel aflăm credința sa că omul nu a fost creat de Dumnezeu nemuritor, ci muritor; Adam și Eva au fost răniți de propriul păcat iar vinovăția pentru universalitatea mortalității nu aparține lui Adam. Justificarea acestui derapaj de noii apărători ai lui Teodor se face prin aceea că „Teodor a văzut, sau a crezut că a văzut, în scrierile lui Ieronim o declarație a inevitabilității păcatului; în stilul său viguros a mers prea departe în direcția opusă. De aceea putem spune că Teodor nu și-a sintetizat încă perfect în propria sa minte elementele doctrinei păcatului original”.[41]

[39] Ioniță Apostolache, *Hristologie și mistică în teologia siriană* (Craiova: Mitropolia Olteniei, 2014), 157.

[40] Teodor de Mopsuestia a fost apreciat de contemporani și de urmași pentru eforturile depuse împotriva ereticilor arieni, macedoneni și apolinariști. Chiar și Sf. Chiril al Alexandriei l-a lăudat pe Teodor de Mopsuestia la început. În acest timp ereziile formulate de Teodor au trecut neobservate, dar apoi Sf. Chiril a observat că Nestorie își argumenta erezia sa pe scrierile atât de apreciate ale lui Teodor. Silas Rees, „The «De sectis»: a Treatise attributed to Leontius of Byzantium,” *The Journal of Theological Studies* 40 (1939): 352.

[41] Mckenzie, „A Study,” 400.

Teodor afirma, totuși, prezența reală, nu simbolică, a lui Hristos în Euharistie și prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Domnului.

Statutul de eretic al lui Teodor de Mospuestia este atacat prin aprecieri asupra operei sale vaste, a personalității sale complexe și asupra efectelor acestora. De altfel, așa cum se încearcă apropierea dintre metodele de interpretare din Alexandria și Antiohia, pe baza tipologiei autorizată de hermeneutica antiohiană, tot astfel se încearcă atenuarea discrepanțelor dogmatice prin argumentarea diferențelor de sens pentru „ființă” și „persoană” în limbajul teodorian.

Sf. Chiril al Alexandriei și-a îndreptat atenția dinspre Nestorie spre Teodor de Mopsuestia în primii ani după Sinodul Ecumenic din Efes. El constată, de exemplu, că interpretarea teodoriană a fragmentului din Psalmi (Ps 8,4-5, reluat de Sf. Ap. Pavel în hristologia Epistolei către Evrei, Evr 2,7-9) a stat la baza împărțirii firilor lui Iisus de Nestorie[42].

Este oare hristologia lui Teodor identică cu cea a lui Nestorie?[43] Sinodul V Ecumenic a hotărât, pe baza textelor atribuite lui Teodor, că opera lui Teodor de Mopsuestia trebuie condamnată ca eretică, asemenea și persoana sa. Această condamnare nu a fost ridicată, cu toate scuzele aduse până acum acestor abateri și cu toate încercările de excludere din originalele episcopului de Mopsuestia a fragmentelor incriminatorii.

Concluzii

Teodor de Mopsuestia, exponent principal al Școlii din Antiohia, atât ca discipol cât mai ales ca învățător, a fost o personalitate puternică, spre care și-au ațintit privirile critice mulți învățați și învățători de-a lungul secolelor, din diferite părți ale lumii creștine (calcedoniene sau necalcedoniene). Cinstea de care s-a bucurat din partea ucenicilor, lipsa unor condamnări ale operei sale în timpul vieții, posibilele impregnări de idei eretice ale traducerilor efectuate în medii heterodoxe sunt câteva din direcțiile în care s-au efectuat cercetări în vederea reabilitării personalității și operei lui Teodor de Mopsuestia.

Pentru că doar un Sinod Ecumenic ar putea ridica anatema asupra sa și asupra operei sale, Teodor poate fi apreciat cu prudență și poate fi studiat doar în lumina învățăturii de credință certificată în hotărârile Sinoadelor Ecumenice pentru ca nu cumva imixtiunile eretice existente în operele sale care ni s-au transmis, să fie și astăzi fermentul necredinței sau al distrugerii principiilor educației sănătoase.

---

42 P. M. Parvis, „The Commentary on Hebrew and the Contra Theodorum of Cyril of Alexandria,” *The Journal of Theological Studies* 2 (1975): 416.

43 Pirot, *Oeuvre*, 68.

*

Cu acest prilej, îi doresc Părintelui Profesor Ioan Chirilă sănătate, bucurie, pace și binecuvântare. Darul cercetării Cuvântului lui Dumnezeu să se înmulțească și să rodească în cărțile și studiile ce vor apărea de sub tipar, purtând semnatura sfinției sale. Spor în activitatea pastorală, academică și de cercetare!

Lumina dintru început
(... și lumea s-a umplut de Lumină – meditații patristico-științifice la textul: „Și a zis Dumnezeu: Să fie lumină. Și a fost lumină” Fac 1,3)[1]

Eusebiu Borca
lector universitar dr.
Domeniul Teologie Ortodoxă
„Justinian Arhiepiscopul”
Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca
beusebiu@yahoo.com

Introducere

Privite cu încredere, învățăturile scripturistice ne descoperă adevărul, ne scot din întuneric și ne pun în lumina necesară pentru a face „fapte vrednice de lumină și de zi”. Însă, cei care susțin că „cele ce există s-au făcut de la sine”, se poartă „ticălos și nesocotit”, căci „lipsesc creația de purtarea de grijă” a Creatorului, afirmând „că atâta podoabă și atâtea stihii pot fi conduse fără un conducător, care le ține pe toate”. După cum o corabie nu poate străbate valurile fără cârmaci, sau o casă nu poate fi înălțată fără un arhitect, nici lumea aceasta nu a putut primi existență „de la sine și la întâmplare”, fără un Creator și un conducător pe măsură. De aceea, Dumnezeu a adus la ființă pe om și această lume „nu ca să ne piardă” sau „să ne trimită în iad, ci ca să ne mântuiască”[2].

Dacă am încerca să vizualizăm Facerea lumii, am putea-o descrie drept: „primele luciri ale luminii” divine[3], însă, pe măsură ce pătrundem „în lumina cunoștinței”, primim și „cunoștința neștiinței”[4]. Dacă necredința operează cu întrebări de genul: „cum?”, „unde?”, „când?” (întrebări care nu sunt rele, în sine), creștinul, fără a abandona cercetarea, își motivează răspunsul, apelând și la credință, după îndemnul scripturistic („Prin credință pricepem că lumile au fost întocmite prin

---

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (2/2022). Textul de față este o versiunea completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

[2] Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilii la Facere (I),” în *PSB* 21, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1987), 49-51.

[3] Fer. Augustin, *Despre Facerea lumii și despre Timp*, trad. Lucian Pricop (București: Cartex, 2021), 35.

[4] Sf. Simeon Noul Teolog, „Cele 255 de capete teologice și practice,” în *Filocalia* 6, trad. D. Stăniloae (București: IBMO, 1977), 55.

Cuvântul lui Dumnezeu, astfel că cele văzute n-au fost făcute din cele care se arată” cf. Evr 11,3).

Autorul Genezei nu a avut intenția de a oferi o relatare științifică a Creației, ci, mai degrabă, a dorit să ni-L reveleze pe Creator și să ne ofere adevărul despre originea și dezvoltarea creației[5]. Încă de la început, Cartea Genezei îi atribuie toate Dumnezeului Celui Viu, Care creează, face, acționează, mișcând și vorbind. Acceptând evoluționismul, negăm Revelația; cele două nu pot să coexiste, dacă una este adevărată, cealaltă este falsă. Toate câte a lucrat Dumnezeu au fost catalogate „bune” (Fac 1,4.10.12.18.21.25.31), „mari” (Ps 110,2); iar ființele vii au fost binecuvântate să crească și să se dezvolte, și nu să se schimbe sau să evolueze în alte specii. Referatul biblic al Creației ne prezintă un Dumnezeu, Care, în mod direct, voiește și acționează. Nu mai puțin de 46 de verbe sunt folosite pentru a prezenta Creația[6]: El creează/face[7], Se mișcă/„Se purta” (רָחַף – Fac 1,2), vorbește/zice[8], vede[9], desparte/împarte (בָּדל – Fac 1,4.6-7.14.18), face (face să odrăslească)[10], așază (נָתַן – Fac 1,17), binecuvântă[11], împlinește/încheie (כָּלָה – Fac 2,1.2), se odihnește (שָׁבַת – Fac 2,2-3) și, în final, sfințește (קָדַשׁ – Fac 2,3).

Această „Creație minunată” și „împărțire nespus de bună”, Scriptura ne-o prezintă ca fiind făcută „prin cuvânt și prin poruncă” divină. Pentru că Revelația depășește înțelegerea rațională, „iubitorul de oameni Dumnezeu” întrebuințează „gura profetului, ca să învețe neamul omenesc să cunoască ordinea celor create, să cunoască cine este Creatorul universului, să știe cum a fost adus la ființă fiecare”. „Duhul cel Sfânt a istorisit așa pe toate acestea, coborând limba profetului la puterea de înțelegere a ascultătorilor”. Iată cum Dumnezeu se folosește de acest

---

[5] C. C. Crawford, „Genesis The Book of Beginnings,” în *Bible Study Textbooks Series* 1 (Joplin: College Press, 1978), 295.

[6] E. W. Bullinger, *Appendixes To The Companion Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1951), 7.

[7] Din cele șase ocurențe ale verbului (בָּרָא - Fac 1,1.21.27; 2,3), trei se găsesc în Fac 1,27, în relatarea creării omului.

[8] Cele zece ocurențe ale verbului (אָמַר – Fac 1,3.6,9.11.14.20.24.26.28.29) sunt numite și cele „zece cuvinte ale creației” cf. *Septuaginta. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, vol. 1, eds. Cristian Bădiliță et al. (București / Iași: Polirom, 2004), 352, nota 1. De fapt, în Textul Masoretic (TM), în referatul Creației, verbul a zice (a vorbi, a spune, a glăsui) are o ocurență în plus (Fac 1,22).

[9] Întâlnim opt ocurențe ale acestui verb (רָאָה – Fac 1,4.9-10.12.18.21.25.31).

[10] În referatul biblic al Creației, acest verb are unsprezece ocurențe (Fac 1,7.11-12.16. 25-26.31; 2,2-4).

[11] Datorită celor trei ocurențe (בָּרַךְ – Fac 1,22.28; 2,3) ale verbului „a binecuvânta”, putem spune că Dumnezeu a creat lumea printr-o întreită binecuvântare.

„pogorământ” pentru a Se revela cu folos[12].

Însă, omul căzut în păcatul strămoșesc, mai cu seamă cel din perioada Vechiului Testament, neputând cunoaște, prin propriile sale eforturi, voia divină, „are nevoie să fie iluminat și Îi cere lui Dumnezeu să facă să lumineze Fața Lui peste el” (Ps 67,2; 119,135) sau să-i lumineze ochii[13]. Deși cele mai multe texte scripturistice care fac trimitere la lumină sunt referiri simbolice („Împărăția luminii” cf. Col 1,12-13, „armura luminii” cf. Rom 13,12, „... lumină sunteți întru Domnul, ... fii ai luminii ... roada luminii” cf. Ef 5,8-9), lumina „este mai degrabă fizică decât simbolică”, posedând următoarele „proprietăți fizice care o caracterizează”: ea este „emanată de o sursă; luminează întunericul și face posibilă vederea umană; este o sursă de viață” și este „imaterială, dar reală”. În Vechiul Testament, lumina candelelor Cortului Sfânt și a Templului Sfânt dar și a Soarelui, „exprimă taina prezenței divine”, deci o „lumină sfântă”. Și în Noul Testament, lumina este prezentă și este percepută de cei ce se întâlnesc cu supranaturalul[14] (păstorii și magii la Nașterea lui Hristos, Saul la convertire, Apostolul Petru eliberat din închisoare).

Mesajul Scripturii despre lumină

Constituind unul dintre cele mai importante și complexe simboluri biblice, cu aproximativ 200 de ocurențe, tema luminii, atât în sens literal, cât și figurat este des întrebuințată de către aghiografi. Deoarece în debutul textului sacru se amintește despre lumină ca fiind cel dintâi lucru creat (Fac 1,3-4), iar la final se arată că „lumina lui Dumnezeu distruge orice urmă de întuneric” („... noapte nu va mai fi; și n’au nevoie de lumină de lampă sau de lumină de soare, pentru că Domnul Dumnezeu va lumina peste ei și vor împărăți în vecii vecilor” – Apoc 22,5), putem afirma că Sfânta Scriptură „este cuprinsă de imaginile luminii”[15].

Fiind însăși temelia vieții pe pământ, Scriptura prezintă „o lumină de natură fizică, anterioară însăși vieții”. Această „întâietate a luminii față de viață” este redată de cuvintele divine: „Să fie lumină!” (Fac 1,3), care surprind totodată și „miracolul existenței care izvorăște din nonexistență” și care uluiesc „prin ivirea ei neașteptată și prin forța strălucirii sale”. Apostolul Pavel (2Cor 4,6) își exprimă aceeași stare de uimire față de acest miracol, și „leagă actul primordial al creării luminii fizice de

---

[12] Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilii la Facere (I),” 49.

[13] *Dicționar Biblic*, vol. 2 (București: Stephanus, 1996), 270.

[14] Lumina simbolizează „bunătatea și sfințenia, în contrast cu răul”. Fiind și „un simbol al bunăvoinței lui Dumnezeu și al bucuriei pe care această bunăvoință o aduce”, „lumina este asociată cu viața, iar întunericul cu moartea”. *Dicționar de imagini și simboluri biblice* (Oradea: Casa Cărții, 2014), 572.

[15] *Dicționar de imagini și simboluri biblice,* 570.

experiența transformatoare a convertirii”[16].

Cu referire la lumina prezentată de Scriptură, teologia ortodoxă face o demarcație clară, pe de o parte, între lumina necreată și veșnică, și, pe de altă parte, între lumina creată, care poate fi percepută ca realitate fizică (fotonică). Dumnezeu este „Prima Lumină”, „lumina neapropiată și nesfârșită”, o lumină care nu are nici început, nici sfârșit, care nu poate fi măsurată, o lumină veșnică și „întreit-strălucitoare”[17]. Dacă lumina necreată nu poate fi înțeleasă decât spiritual, lumina creată, cu toate că e fizică, prin „profunzimile ei impresionante”, ne oferă o imagine „pământească a luminii necreate”[18]. Lumina creată este o lumină „secundară”, o „strălucire a Primei Lumini”[19]. Prin rostirea primelor cuvinte divine, Lumina „fără de început” a adus la existență „lumina creată”, prin care „toată creația a primit existența pentru a spori lumina”, căci, „tot ceea ce «este», este lumină”[20]. Lumina inițială sau „începătoare, era un reflex al energiilor necreate”[21], „un semn al prezenței Celui care este Lumină”[22], o reflectare a energiilor divine necreate, un semn al prezenței și plinătății harului divin creator[23].

Dacă despre Lumina dumnezeiască, „intra-trinitară”, necreată, „pură și simplă”, avem credința că exista dintotdeauna, deci dinainte de Creație, despre lumina creată putem afirma că are două niveluri de manifestare. Un prin nivel este cel al primelor Trei Zile ale Creației, care nu este suficient de bine prezentat în referatul Creației, ci este schițat doar în termeni generali. Cel de-al doilea nivel este cel al luminii astrale, nivelul actual la care facem referire atunci când avem în vedere lumina naturală. Plecând de observația psalmistului („Tu ai întemeiat lumina

---

[16] *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, 570.

[17] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări praznicale și morale*, trad. Nicușor Deciu (Iași: Doxologia, 2019), 120-1.

[18] Anton Andronic, „Lumina, profunzime a Creației,” 2015, accesat în 31.07.2022, https://www.cbrom.de/index.php/spiritualitate/articole/133-lumina-profunzime-a-creatiei.

[19] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări praznicale și morale*, 121.

[20] Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea* (București: IBMO, 1993), 11.

[21] „Lumina primordială” ordonează, cucerește și restaurează întunericul, ea „îmbrățișează, îmbracă și învăluie”, și nu în ultimul rând, „face vizibile toate lucrurile și obiectele”, unindu-se cu ele, punându-le în lumină, revelându-le și luând forma acestora. Revărsarea luminii peste creație este o „manifestare doxologică” prin care „Chipul” este descoperit „în chipurile create”. În cea ce privește „fondul”, între „lumina astrală și cea necreată nu există opoziție [...] numai în privința formei”. Ioan Chirilă, „Teologia luminii în Vechiul Testament,” *AFTOC* 2 (1994): 48-50.

[22] Ioan Chirilă, Stelian Pașca-Tușa, Ioan Popa-Bota și Claudia-Cosmina Trif, „Light – icon/stained glass – illumination,” *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 17 (2018): 97.

[23] Alina Cristea și Ovidiu Felipov, „Light, created and uncreated, wave and particle at the same time,” *Dialogo* 1 (2019): 41.

și soarele” cf. Ps 72,16), în ceea ce privește lumina creată, putem distinge, pe de o parte, lumina Primei Zile a Creației, una „a comunicării spirituale între Dumnezeu și om”, o lumină „imaterială”, iar pe de altă parte, lumina din Ziua a Patra, una „diafan materială”, dată de Dumnezeu, prin intermediul aștrilor „pentru viața noastră cea de toate zilele”[24]. Așadar, putem spune că Vechiul Testament face o distincție majoră între lumina creată de Dumnezeu, în Prima Zi a Creației și lumina naturală, răspândită de Soare și Lună, începând cu Ziua a Patra, afirmând astfel că strălucirea acestei lumini își are originea în Dumnezeu și mărturisind că ea nu poate exista independent de El.

Sfântul Grigorie de Nazianz consideră că lumina de la începutul zidirii lumii nu este „organică” sau „materială”, ci „netrupească și nematerială”, abia apoi, a fost creat Soarele „ca să inunde cu lumina sa, toată lumea”. Toate acestea au fost aduse la existență după o rânduială precisă, întrucât Dumnezeu creează „chipul [...] mai înainte decât materia”, căci lumina este „chip al soarelui”[25].

Cu privire la lumina Zilei Una, dacă aceasta este una necreată sau creată, textul scripturistic: „Să fie lumină” (Fac 1,3) nu prea lasă loc interpretărilor. Dumnezeu poruncește atunci luminii să existe, să lumineze, ceea ce presupune că lumina aceasta este una supusă timpului, ca orice creatură. Fără a fi în dezacord cu Scripturile sau cu Sfinții Părinți (Sfânta Tradiție), părintele Chirilă propune un nivel exegetic mai adânc, arătând că lumina Primei Zile a Creației este „strălucirea slavei lui Dumnezeu” și „un mijloc de revelare a misterului energiilor necreate”, revărsate asupra lumii, încă de la începutul Creației. Astfel, lumina Primei Zile, „căreia Domnul i-a poruncit să fie”, este „necreată”[26]. Această concepție se sprijină pe concepția Sfântului Maxim Mărturisitorul despre rațiunile dumnezeiești, potrivit căreia „toate cele ce sunt, sau se vor face [...] au fost voite mai înainte și cugetate mai

---

[24] Costion Nicolescu, „Paul Gherasim la umbra Bolții de lumină (partea I),” 2019, accesat în 30.07.2022, https://www.studiul.ro/post/paul-gherasim-la-umbra-bol%C8%9Bii-de-lumin%C4%83-partea-1.

[25] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări praznicale și morale*, 121.

[26] Porunca divină a Zilei celei Una „marchează momentul în care Sfânta Treime s-a manifestat pentru prima dată ad extram”. „Cheie de interpretare a întregului referat al creației”, această manifestare „deslușește taina luminii primordiale care nu este o lumină adusă la ființă în urma unui act creator. Această lumină ce izvorăște din Ființa lui Dumnezeu este necreată”. Această lumină este „strălucirea slavei lui Dumnezeu, care se manifestă liber în afara Treimii, de-ndată ce Domnul rostește cuvintele: să fie”. Părintele Chirilă se folosește de rugăciunea „Tatăl Nostru” și o aplică acestui context: „Dumnezeu poruncește luminii să fie pe pământ așa cum este în ceruri”, adică, la porunca divină „strălucirea slavei Sale ființează nu numai în ceruri, ci și pe pământ”. „Lumina dumnezeiască din prima zi a creației și cea care se va revărsa asupra lumii ... în timpurile eshatologice sunt identice, fiindcă amândouă izvorăsc din aceeași sursă: Ființa lui Dumnezeu”. Ioan Chirilă, „Let There Be Light! Gen. 1:3 in the Interpretation of the Primordial Light,” *Studia TO* 1 (2020): 8-9.19.

înainte și cunoscute mai înainte. Toate sunt cuprinse pururea de voia lui Dumnezeu prin preștiință, potrivit puterii Lui nesfârșite”[27].

Deoarece textul scripturistic nu tranșează această problemă, probabil nu aceasta era intenția aghiografului, de a menționa dacă e vorba despre o Lumină necreată sau una creată, exegeții biblici consideră că lumina Primei Zile a Creației este „lumina lui Dumnezeu”, în sensul că este de proveniență divină. Cei care susțin o lumină creată, nu au nici o problemă să identifice aici, apariția/creația ei, însă, cei care susțin că este vorba despre o Lumină necreată, sunt nevoiți să explice cuvintele divine: „Să fie lumină”, ca fiind numai o activare, odată cu Creația, a Luminii-Dumnezeu.

Vechiul Testament trebuie privit ca o lumină, căci Legea lui Dumnezeu „dă lumină ochilor” (Ps 19,8) iar Profeții sunt asemenea unei lămpi „care luminează într-un loc întunecos” (2Pt 1,19).

Zilele creației

Împărțirea ordonată a creației în șase zile divine sugerează că „lumea fusese proiectată cu grijă și plină de ordine. Tiparul literar: poruncă – îndeplinire – inspecție - aprobare” pare a indica o construcție, unde Dumnezeu „sfințește un loc neatins din care să se construiască un altar” (Fac 1,1-3). Lumea creată pare un „dom” (Fac 1,6-8), care are pământul ca podea, mările ca bazine, materiale (Fac 1,11-12. 20-25), calendar ritualic (Fac 1,14-19) și oamenii ca „slujitori” (Fac 1,26-31)[28]. Chiar dacă Scriptura trece unele lucruri sub tăcere, este important de subliniat că, tot ceea ce a fost creat, a fost adus la existență în decursul celor șase zile ale creației. Deși Moise nu menționează nimic despre crearea norilor sau a focului, acestea trebuie să fi fost create în prima zi. Este obligatoriu (esențial/fundamental) ca toată creatura să-și aibă începutul în aceste șase zile ale creației[29].

Chiar dacă printr-o interpretare „ultra-literară” a Cosmogenezei biblice am ajunge să afirmăm că „lumea este doar cu 144 de ore mai veche decât omul”[30], adică șase zile ale Creației[31], o astfel de viziune este conformă cu Revelația, însă nu și cu

---

[27] Sf. Maxim Mărturisitorul, „Ambigua,” în *PSB* 80, trad. D. Stăniloae (București: IBMO, 1983), 280.

[28] Așadar, „din punct de vedere arhitectural, universul este un templu”, ai căror slujitori sunt oamenii, care sunt „sfințiți pentru a-i fi preoți”. *Biblica – Atlasul Bibliei* (București: Litera, 2011), 94.

[29] St. Ephrem The Syrian, „Commentary on Genesis,” în *The Fathers of the Curch* 91, trad. E. G. Marhews Jr. și J. P. Amar (Washington: The Catholic University of America Press, 1994), 77-8.

[30] Crawford, „Genesis The Book of Beginnings,” 219.

[31] Există chiar și o „Teoria a revelației”, care susține că zilele menționate în referatul biblic „nu sunt zilele Creației, ci zilele revelației”, adică „zile din viața lui Moise”. Potrivit acestei

știința evoluționistă.

Prin intermediul lui Moise, Duhul Sfânt ne învață destul de precis „ce lucruri au fost create în ziua întâi și ce lucruri au fost create în celelalte zile”. Această Revelație trebuie considerată „un pogorământ al iubitorului de oameni, Dumnezeu”, Care putea „să aducă la ființă pe toate și într-o singură zi ... într-o clipită”. Însă, Dumnezeu hotărăște să le creeze treptat, pentru „a ne învăța lămurit despre cele ce s-au făcut, pentru ca, știindu-le bine, să nu cădem în greșelile celor ce judecă mânați de gânduri omenești”[32].

Când/cum a apărut întunericul

Din cele trei faze ale procesului de dispersare a haosului, echivalente primelor trei zile ale Creației (Fac 1,3-13), în prima fază, echivalentă cu prima zi, Dumnezeu a lucrat cu întunericul. „Este de necombătut” că, simpla afirmație divină: „să fie lumină”, pur și simplu „a împrăștiat întunericul”[33]. „Înainte ca Domnul să reverse lumină asupra lumii”, totul a fost „cufundat întru întuneric ... pentru că lipsea strălucirea luminii, ... pentru că văzduhul însuși era întunecat ... și apa de sub nor era întunecată”. Chiar dacă al zidirilor chip este „preafrumos”[34], fără lumină, ele ar fi rămas ascunse, nevăzute și necunoscute. Pentru că nimeni din rândul creației nu știe exact ce este întunericul, nici nu poate să spună cât a durat întunericul care a precedat acelei zile speciale: Una, presupunem că întunericul a fost de „durată nedeterminată”[35].

Sfinții Părinți afirmă răspicat supremația luminii în fața întunericului: Dumnezeu „a risipit” întunericul[36], îndată, la porunca Ziditorului, întunericul, care domnea în haosul primordial, „se retrage repede și încetează și în mare grabă este adusă în loc lumina”[37]. „Întunericul nu este o existență, ci un accident”, fiind lipsa luminii și pentru că aerul nu are în ființa lui lumina, Dumnezeu numește întuneric,

---

teorii, Dumnezeu îi revelează autorului uman, adevărurile cu privire la creație, în șase zile, iar Moise, în fiecare din aceste zile, va nota conținutul mesajului revelat John Philips, *Comentariu asupra Genezei* (București: Stephanus, 1997), 19.

32 Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilii la Facere (I),” 50-1.

33 Philips, *Comentariu asupra Genezei*, 17.

34 Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, vol. I, trad. Andreea Stănciulescu (Galați: Cartea Ortodoxă / Egumenița, 2007), 39.

35 Crawford, „Genesis The Book of Beginnings,” 311.

36 Origen, „Commentary on Genesis,” în *The Fathers of the Curch* 80, trad. R. E. Heine (Washington: The Catholic University of America Press, 1989), 123.

37 Sf. Neofit Zăvorâtul, *Tâlcuire la Hexaimeron*, trad. Laura Enache (Iași: Doxologia, 2016), 32.

„aerul lipsit de lumină”[38]. Observăm, deci, că lumina are în ea puterea, primită de la Dumnezeu, de a risipi (de a aduce la inexistență) întunericul, cele două ne putând coexista împreună. Dacă „Lumina e însăși Creațiunea”, „întunericul e haos”, căci „Lumina a fost creată”, însă „întunericul nu e decât o efemeră eclipsare” a luminii, căci „binele a fost creat”, însă „răul nu e altceva decât o temporară slăbire a lui”[39]. Numai Dumnezeu „poate lumina întunericul, poate face ca viața să izvorască, poate înlocui haosul cu ordinea”, cu adevărat, „lucrări vrednice de Dumnezeu”[40].

Cu toate acestea, există și o concepția dihotomică despre lumină și întuneric, văzute drept două principii concurente într-o nesfârșită luptă pentru supremație. O astfel de concepție este străină Scripturii, care arată că, „atunci când se ivește lumina, haosul este îndepărtat”. Chiar și expresia biblică: Dumnezeu „a despărțit lumina de întuneric” (Fac 1,4) se referă la o modalitate de exprimare în antiteză, pentru a înțelege că cele două nu pot să coexiste, că lumina este învingătoarea întunericului[41]. Această idee își are fundamentul în Scriptură: „... ce însoțire are dreptatea cu fărădelegea? sau ce părtășie are lumina cu întunericul? și ce învoire este între Hristos și Veliar? ...” (2Cor 6,14-15).

După concepția pe care o avem despre lumea acesta, dacă o considerăm „una a binelui, a luminii, în care răul, întunericul nu sunt decât trecătoare”, sau, dimpotrivă, dacă „trăim într-o vale a plângerii dominată și călăuzită de forțele răului, iar slabele raze ale binelui sfârșesc prin a fi acoperite de norii întunericului”, putem să dăm și un răspuns referitor la viața pământească și la modul în care înțelegem să o trăim: fie „ca un dar minunat pentru care merită să te străduiești să-l faci cât mai frumos”, fie să avem o aordare negativă față de această existență pământească, să o considerăm inutilă și să avem „o atitudine sceptică”[42].

În încercarea de a identifica obârșia, natura și semnificația întunericului primordial, au rezultat mai multe direcții. Cei care susțin că, precum Dumnezeu a creat lumina, a făcut întocmai și cu întunericul, aduc în sprijinul lor afirmații precum cea din Sura a VI-a, numită „a vitelor”, unde în primul verset se spune: „Mărire lui Dumnezeu care a făcut cerurile și pământul și a rânduit întunericul și lumina”[43].

---

[38] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. D. Fecioru (București: Apologeticum, 2004), 44.

[39] Moses Rosen, *Eseuri biblice* (București: Hasefer, 1992), 54.

[40] C. H. Mackintoch, *Explicații asupra cărților lui Moise – Geneza* (București: GBV, 2012), 9.

[41] În contextul conflictului dintre lumină și întuneric, prima „are trăsături de putere suverană asupra universului, trezind implicit un sentiment de reverență”. Fiind „imagine a ordinii, lumina este aliatul oamenilor și al planurilor îndrăznețe pe care le au”, protejându-i de forțele haosului și de pericole. Cf. *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, 570-1.

[42] Rosen, *Eseuri biblice*, 54.

[43] *Coranul*, trad. Silvestru Octavian Isopescu (Chișinău: Cartier, 2001), 117.

Chiar și profetul Isaia ne spune că Dumnezeu este Cel ce a „pregătit lumina" și a făcut „întunericul"[44] (Is 45,7). Ideea unei legături între Divinitate și întuneric poate fi explicată numai într-o cheie exegetică corectă. O oarecare filiație între Dumnezeu și întuneric nu poate fi acceptată decât dacă avem în vedere că Dumnezeu este „Ziditorul luminii", iar „sălașul și pricinuitoarea întunericului este lumea"[45], adică materia creată. În sensul acesta, întunericul primordial poate să se refere la materia primă, la acea „Creatio prima", la o stare de totală dezordine, de תֹהוּ וָבֹהוּ și lipsă de lumină.

Celor care consideră că întunericul se referă la îngerii căzuți, Sfântul Ambrozie cel Mare, le amintește că răul nu a fost „părtaș la zidirea lumii", pentru că „cele întunecate" nu trebuie „amestecate" „în lucrarea cea dumnezeiască și în zidirea cea preafrumoasă", întunericul menționat în versetul al doilea trebuie înțeles „în chip simplu", deci, nu se referă, nici măcar alegoric la puterile răului[46]. În acest sens, lumina și întunericul primordial „nu sunt antagonice", ci „realități distincte care au un rol bine definit de Dumnezeu". După cum nici „întunericul în care a intrat Moise, pe muntele Sinai nu poate fi privit ca un spațiu lipsit de Dumnezeu", nici „întunericul care era deasupra adâncului nu are conotații negative"[47].

O altă modalitate de a încerca a pătrunde rostul acestui întuneric prezent atât înaintea Zilelor Creației, dar și pe parcursul Hexaimeronului, cât și în alte episoade biblice, este recurgerea la simbolism. În sensul acesta, se poate aduce în discuție, simbolul cunoașterii apofatice (negative sau mistice), care este asemănat cu lumina taborică[48]. „Intrarea lui Moise în întuneric (Ieș 20,21) și vederea lui Dumnezeu în acesta" pare contrară primei arătări, când „S-a arătat în lumină" (Ieș 3,2), însă, nu este așa. Cu cât mintea „se apropie mai mult de vedere (contemplare), cu cât vede mai mult că firea dumnezeiască este de nevăzut (de ne-contemplat, de neînțeles)"[49],

---

[44] Deși profetul continuă și ne mai spune și că Dumnezeu a zidit și „relele" (Is 45,7), nu trebuie să înțelegem că îl consideră pe Dumnezeu drept autorul răului din lume. „Lucrarea răului, în lume, se face numai cu știința sau îngăduința" divină, potrivit unor „rațiuni care-I sunt proprii". Cf. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod (București: IBMO, 2001), 940, nota f (ediție denumită în continuare BVA).

[45] Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 49.

[46] Sfântul Ambrozie cel Mare consideră că, în acest pasaj biblic, prin „întuneric" nu trebuie să înțelegem „puterile răutății, ca și cum Domnul ar fi plăsmuit răutatea lor", căci „răutatea nu este firească, ci o știrbire" a bunătății inițiale a firii. Deoarece toate lucrurile create fac umbră, iar întunericul s-a ivit „din umbrirea cerului", nu trebuie să considerăm întunericul drept „zidirea cea dintâi". Cf. Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 39.46.

[47] Chirilă, „Let There Be Light!," 19.

[48] Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă* (București: IBMO, 1994), 119.

[49] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, trad. Ion Buga (București: Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, 1995), 122-3.

adică, învăluită în întuneric.

Lumina

Termenul folosit în limba ebraică, אוֹר[50], este tradus în limba greacă prin *φῶς*[51].

[50] În referatul biblic al Creației, termenul „lumină” (אוֹר), apare de câte două ori în versetele 3 și 4, și câte o dată în versetele 5 și 18 (așadar, este folosit de cinci ori, în Prima Zi și o dată în Ziua a Patra). În Pentateuh, în forma sa de substantiv, termenul mai apare doar o singură dată în cartea Facerii (Fac 44,3) și încă o dată, în cartea Ieșirii (Ieș 10,23). Din cele peste 120 de ocurențe vechitestamentare ale termenului, în Pentateuh sunt doar șase. Ca verb, termenul „a lumina” (לְהָאִיר) apare doar de ori în Cartea Facerii (în Ziua a Patra: Fac 1,15.17), de trei ori în Cartea Ieșirii (Ieș 13,21; 14,20; 25,37) și încă de două ori în Cartea Numeri (Num 6,25; 8,2), numărând, în întreg Vechiul Testament, doar 40 de ocurențe. Din aceeași familie lexicală este folosit termenul „luminător – luminători” (מָאוֹר - מְאֹרֹת), întâlnit în Pentateuh: de cinci ori în Cartea Facerii (în relatările referitoare la Ziua a Patra: Fac 1,14-16), de șapte ori în Cartea Ieșirii (Ieș 25,6; 27,20; 35,8.14.28; 39,37), o dată în Cartea Levitic și de două ori în Cartea Numeri (Num 4,9.16), dintr-un total de nouăsprezece ocurențe. Frecvența folosirii acestor termeni, este destul de scăzută, ea putându-se explica prin aceea că termenii „lumină”, „a lumina” au directă tangență cu Divinitatea, față de care mozaismul păstra un respect deosebit, care se exprima prin păstrarea unei distanțe, printr-o atare evlavie, care se manifesta prin interzicerea pronunțării Numelui lui Dumnezeu, a Tetragramei sfinte (יהוה).

[51] Termenul *φῶς* (traduce termenul ebraic: אוֹר), are înțelesul de lumină (nederivată și absolută), opusul întunericului și este folosit cu referire la Dumnezeu (dacă în Pentateuh termenul are zece ocurențe: Fac 1,3-5; Ieș 10,23; 27,20; 35,14; 39,37; Lev 24,2; Num 4,16, în Vechiul Testament, întâlnim peste o sută, iar în Noul Testament, aproximativ 50 de ocurențe). Tot din aceeași familie lexicală, amintim și termenul *φωστήρ* (care traduce termenul ebraic: מָאוֹר), care descrie o lumină sau un dătător de lumină. Termenul este folosit pentru lumina stelelor, pentru obiectele care dețin sau sunt purtătoare de lumină, deci, are sensul de „luminător” (în Vechiul Testament: Fac 1,14.15.16, iar în Noul Testament: Fil 2,15 și Apoc 21,11). Un al treilea termen, înrudit semantic, este *φωτισμός* (traduce mai mulți termeni ebraici) și este tradus prin luminare, iluminare, strălucire (în Vechiul Testament: Iov 3,9; Ps 26,1; 43,3; 77,14, 89,8, iar în Noul Testament: 2Cor 4,4.6). Termenul grec *λύχνος* (traduce termenul ebraic: נֵר) are sensul de făclie, o lampă portabilă, alimentată cu ulei, care arde un timp și apoi se stinge (aproape 50 de ocurențe în Vechiul Testament, dintre care în Pentateuh: Ieș 25,37; 27,20; 30,7-8; 35,14; 37,23; 39,37; 40,4.25; Lev 24,2.4; Num 4,9; 8,2-3 și încă 14 ocurențe în Noul Testament). Termenul *λυχνία* (traduce termenul ebraic: מְנוֹרָה) este tradus prin: „sfeșnic” (ocurențe în Pentateuh: Ieș 25,31-35; 26,35; 30,27; 31,8; 35,14; 37, 17-20; 39,37; 40,4.24; Lev 24,4; Num 3,31; 4,9; 8,2-4). Termenul *λαμπάς* (traduce termenul ebraic: לַפִּיד), tradus: torță, candelă, pară de foc, fulger, făclie (Fac 15,17; Ieș 20,18; Jud 7,16.20; 15,4-5; Iov 41,11 [în TM 41,19, termenul apare și în 12,5, fără a se regăsi în Septuaginta] Is 62,1; Iez 1,13; Dan 5,5 [în TM este folosit termenul נֶבְרְשָׁא], 10,6, Naum 2,5; Zah 12,6). O imagine mai clară asupra ceea ce denumea acest termen, putem să o observăm în Noul Testament, unde este descrisă o astfel de candelă, alimentată cu ulei dintr-un vas mic (*ἀγγεῖον*), construit în acest scop (Mt 25,4). Termenul *φέγγος* (traduce termenul ebraic: נֹגַהּ) se referă la strălucirea luminii (2Rg 22,13; 23,4; Iov 3,4 [în TM: נְהָרָה], 10,22 [în TM se folosește verbul יָפַע, care mai este folosit în Deut 33,2; Iov 3,4; 10,3; 37,15; Ps 49,2; 79,1; 93,1, având sensul: „a se arăta”] 22,8; 38,12; 41,10, Iez 1,4;13,27-28; 10,4; 43,2; Os 7,6 [în TM: לֶהָבָה = flacără], Ioil 2,10; 4,15, Am 5,20 [tradusă: „lucoare” cf. BVA, 1145],

În sens literal, lumina poate fi explicată drept o „emanație de energie luminoasă" răspândită de unele corpuri cerești (soarele), flăcările și lămpile. Creată de Dumnezeu, Scriptura arată că această lumină este anterioară florei și faunei planetare (Fac 1,3.5). Pentru a fi percepută, „este necesar un organ care s-o recepționeze", în lipsa căruia, „lumina este inutilă". Puține lucruri create de Dumnezeu se pot compara cu lumina, „iar capacitatea de a o primi și folosi este extraordinară". Lumina joacă un rol esențial în viața omului, căci în lipsa ei nu există „creștere, cunoștință, satisfacerea nevoilor fiziologice, curățire, confort, bucurie"[52].

În sens figurat, ideea de lumină este adesea asociată cu Însăși Divinitatea („Dumnezeu este lumină" cf. 1In 1,5), cu Hristos („adevărata lumină", cf. In 1,4.9; 8,12; 12,35.46), cu Cuvântul lui Dumnezeu (Ps 119,105). Atât în Ființa Sa, cât și în lucrările Lui, „Dumnezeu Se manifestă" iluminând, prin diferite acțiuni, viața omului. Lumina este cea care „descrie lucrarea Cuvântului" „sub călăuzirea Duhului", este un simbol al creștinilor, care, înarmați cu „armele luminii" (Rom 13,12), pot deveni fii ai luminii (1Tes 5,5) și are datoria de a răspândi mai departe această lumină (Mt 5,14.16; In 5,35; Fil 2,15)[53].

Deși primită prin Revelație, ideea de lumină „este învăluită în mister", calitate pe care și-o păstrează și în cuprinsul scripturistic[54]. Dacă unii Părinții socotesc că a existat o oarecare lumină, care a fost „făcută cu cerul, căci cerul era tărâmul luminii", însă „norii ce acopereau pământul o împiedicau să ajungă pe pământ"[55], Sfântul Efrem Sirul consideră că lumina a fost creată în zorii primei zile. La sfârșitul celor douăsprezece ore ale acelei nopți, lumina a fost creată între nori și ape și a alungat astfel umbra norilor care umbrea apele și le făcea întunecate. Aceasta s-a petrecut în luna întâi (Nissan), când numărul orelor din zi era egal cu numărul orelor din noapte, și astfel, lumina a continuat să strălucească timp de douăsprezece ore. Cu toate acestea, deși lumina și norii au fost creați într-o clipită, ziua și noaptea primei zile a creației au fost desăvârșite în douăsprezece ore. Sfântul consideră că lumina creată a fost, fie ca o ceață strălucitoare peste suprafața pământului, fie asemenea unui răsărit sau asemenea „stâlpului de foc" (care călăuzea poporul israelit în pustiu cf. Ieș 13,21). Astfel, lumina a alungat întunericul, care acoperea toată creația, fie prin ființa/materia/esența/substanța sa, fie prin strălucirea ei. Lumina s-a răspândit peste întreaga creație, însă ea nici nu a fost fixată undeva, nici nu se mișca,

---

Avac 3,4.11), este folosită pentru lumina lunii sau a lămpii (Lc 11,33). Cf. Bullinger, *Appendixes To The Companion Bible*, 162.

52 *Dicționar Biblic*, vol. 2, 270-1.

53 *Dicționar Biblic*, vol. 2, 271.

54 *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, 571.

55 Serafim Rose, *Cartea Facerii, Crearea lumii și omul începuturilor*, trad. Constantin Făgețean (București: Sophia, 2001), 73.

deși pare, atunci când ziua se încheie și începe noaptea și din nou, la începutul zilei[56].

Chiar dacă l-am privi doar din prisma unei simple „relatări fenomenologice”, al cărei prim element „este crearea luminii”, referatul biblic al Creației îl subliniază, arătându-i „necesitatea indispensabilă pentru viață și pentru creștere”. Cuvântul creator este Cel care „scoate ordine din haos, lumină din întuneric, viață din moarte”[57].

Așa cum ne arată Scriptura, Glasul lui Dumnezeu începe cu lumina, așa și împodobirea lumii își are începutul de la lumină[58]. Lumea nu ar avea nici un scop dacă nu ar fi văzută. Dumnezeu se afla în lumină, pentru că El „singur are nemurire și locuiește întru lumină neapropiată[59]” (1Tim 6,16), El era Lumina „cea adevărată, Care, venind în lume, luminează pe tot omul” (In 1,9). Această lumină de la începutul creației, Dumnezeu a dorit să o facă astfel încât ea să poată fi percepută și de ochii trupești[60]. Precum o persoană care dorește să-și ridice o casă, determină, mai întâi, poziționarea ei astfel încât să beneficieze de cât mai multă lumină și abia apoi sapă fundația ... Aceasta este prima cerință/condiție (o necesitate), fără de care, întreaga casă este lipsită de frumusețe, sau chiar devine de nelocuit. Așadar, lumina este cea care scoate în evidență celelalte obiecte frumoase din casă[61]. „Lumina este cea care dă vrednicie celorlalte podoabe ale casei”[62].

Lumina creată de Dumnezeu în prima zi este „frumusețea și podoaba întregii creațiuni văzute”, fără de care „toate rămân necunoscute în întuneric, fără să poate să-și arate frumusețea lor”. Unii susțin că lumina aceasta este „focul cosmic, care se află deasupra aerului”, a eterului. Așadar, unul din cele patru elemente, focul, „este ușor și se ridica mai sus decât toate celelalte; este caustic și luminător în același

---

56 „Astfel, prin lumină și apă, pământul a scos la iveală (a produs) toate cele create”. Deși Dumnezeu putea să creeze chiar și fără aceste elemente (lumină, apă, pământ), Creatorul a dorit să arate că toate cele create au fost făcute în folosul omului. Cf. St. Ephrem The Syrian, „Commentary on Genesis,” 80-2.

57 J. A. Thompson, „Creația,” în *Dicționar Biblic*, 293.

58 „De unde se cuvenea să înceapă a grăi glasul lui Dumnezeu în dumnezeiasca Scriptură, dacă nu de la lumină? De unde, dacă nu din lumină se cuvenea să-și ia început podoaba lumii?”. Cf. Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 47.

59 Expresia: *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*/„lucem habitans inaccessibilem” = „locuiește într-o inaccesibilă lumină”, a fost tradusă prin această „veche și frumoasă expresie românească”: „lumină neapropiată”. Lumina dumnezeiască este acea „esență luminoasă”, „în care creatura nu poate pătrunde”, însă poate fi „beneficiara «energiilor divine» izvorâte din ființa lui Dumnezeu” cf. BVA, 1706, nota b.

60 „Voit-a, însă, a se zidi și lumina aceea care poate fi cuprinsă cu ochii cei trupești”. Cf. Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 48.

61 St. Ambrose, „Hexaemeron, Paradise and Cain and Abel,” în *The Fathers of the Church* 42, trad. J. Savage (Washington: Catholic University of America Press, 1961), 38.

62 Cf. Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 48.

timp", a fost creat în prima zi[63].

Ordinea creației este pusă mai întâi în lumina dumnezeiască[64], una „indestructibilă, pe care întunericul nu poate să o acopere"[65], căci așa mărturisește și Scriptura: „Dezvăluirea[66] cuvintelor Tale va face lumină" (Ps 118,130). De îndată ce Cuvântul divin vorbește, apare lumina. Conform textelor scripturistice, lumina „nu izvorăște din ea însăși", ci „vine (de obicei, în mod neașteptat) din afara sferei pământești [...] conferindu-i o splendoare transcendentă". Ca simbol, lumina reprezintă atât „transcendența" cât și „imanența lui Dumnezeu", căci posedă un „caracter" „simultan: ea este de sus, dar pătrunde și se răspândește în viața de zi cu zi". În Scriptură, lumina se află „în miezul unor teme centrale", printre care și creația, ocazie cu care „încorporează o mare parte a învățăturii" despre Dumnezeu, ceea ce explică locul proeminent pe care are „în istoria teologiei"[67]. Chiar și în manifestările sale literale și fizice, „lumina contribuie în mod semnificativ la calitatea elementară a lumii biblice"[68].

„Lumină din Lumină", „strălucirea Tatălui"[69], Hristos, nu numai că „a coborât din ceruri ca lumină a lumii"[70], ci mai mult, El este „lumina de început a lumii și

---

[63] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 44.

[64] La crearea omului, Dumnezeu L-a „însemnat" pe om cu „lumina feței" Sale (Ps 4,6). Interpretat într-o cheie duhovnicească, prin gura psalmistului David ni se spune că „lumina persoanei lui Dumnezeu a fost [...] întipărită, pecetluită" (cf. BVA, 623, nota b) în omul creat după chipul Creatorului, care este chemat să ajungă și la asemănarea cu Divinitatea, adică să fie „fiu al luminii" (1Tes 5,5).

[65] Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, 197. 242.

[66] Termenul *δήλωσις*, folosit în cartea Psalmilor doar cu această ocazie se referă la „acțiunea de a arăta, de a descoperi, de a face să se înțeleagă, de a interpreta, de a semnifica". Sensul expresiei face referire la „lumina globală a revelației (dezvăluirii)" (BVA, 760, nota d).

[67] În acest sens, reținem decizia luată de „Consiliul Mondial al Bisericilor", din 1961, ținut la New Delhi, India, care a selectat ca temă principală a discuțiilor ecumenice, expresia: „Hristos, Lumina lumii". S-a ales această temă, care a jucat un rol major de-a lungul istoriei și a teologiei creștine, considerându-se că această imagine, poate să capete sens chiar și în timpurile moderne. Jaroslav Pelikan, *The Light of the World: A Basic Image in Early Christian Thought* (New York, 1962), 14.

[68] *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, 574.

[69] Această expresie este des întrebuințată de Pelikan, care, în lucrarea sa, dezvoltă tema metaforei luminii la Sfântul Atanasie cel Mare, arătând că Sfântul a folosit „imaginea luminii" împotriva arienilor. Dintr-o perspectivă hristologică, Atanasie folosește tema/imaginea luminii pentru „claritatea ei ca imagine, nu pentru că ar exprima complet sau adecvat natura divină". Pelikan, *The Light of the World*, 23. 27. 34. 55. 57. 62. 66-9. 75. 78-82. 85. 88. 95-6. 103. 107. 110-1.

[70] Jaroslav Pelikan, *Tradiția Creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. 1, trad. Silvia Palade (Iași: Polirom, 2004), 114.

strălucirea ei"[71]. Acel „gol" de la începutul Creației, „a început să se umple" de o „lumină bună", prin intermediul căreia toate cele create au fost chemate la existență „prin chip, în chipul luminii" divine[72].

„Luminozitatea este rezultatul incandescenței", pentru că orice corp solid devine luminos (incandescent) prin încălzire (la aproximativ 430 grade C), după cum și orice lichid care absoarbe căldură, emite lumină. Afirmațiile biblice ale versetului 3, descrierea procesului de la întuneric la lumină, fac referire la „începutul activității în materie", căci, în termeni științifici, producerea de lumină este rezultatul „activității moleculare". Așadar, în termeni științifici, „nebuloasa devine luminoasă" ca „rezultat al condensării", și nu datorită Soarelui. O zi luminoasă, însă fără Soare este totuși „compatibilă" cu știința, care susține că „nebuloasa ar fi, în mod natural, luminoasă" și că pământul, „care a ajuns la forma actuală, înaintea Soarelui", ar fi fost „o masă auto-luminoasă și topită". Așadar, Moise este cel care, prin Sfintele Scripturi, pune lumina înaintea Soarelui. Potrivit conceptelor fizicii moderne, se poate observa o diferență între termenii „lux" (lumina care-și are propria sursă) și „lumen" (lumina reflectată sau radiată). Potrivit acestei teorii, numită „metafizica luminii", „odată cu crearea din nimic materiei încă neformate, Dumnezeu aduce la existență prima formă, lumina spirituală". Această lumină, „lux", poate fi concepută „ca o formă extraordinar de rarefiată de lumină corporală", care a dat „naștere spațiului ... și a fost sursa și cauza primară a tuturor lucrurilor create". Lumina este atât „puterea" prin care Dumnezeu „produce lumea corporală", dar și „instrumentul prin care sufletul intră în contact cu trupul și cu simțurile. Privit sub acest aspect, lux devine lumen". Lumina Creației „umple tot spațiul de la cea mai îndepărtată stea până la inter-spațiile atomului". În acord cu „ipoteza modernă a convertibilității materiei și energie", lumina poate fi înțeleasă „ca sursă a oricărei mișcări și a vieții", dar și „ca bază a sunetului". Această teorie despre funcția creatoare a luminii este „izbitor" de asemănătoare cu tendința modernă a fizicienilor de a considera „energia radiantă ca fiind ireductibilul suprem al materiei". Pasajul biblic arată că „intrarea Cuvântului în lume, aduce, întotdeauna, lumină", fie că este vorba despre „întunericul impenetrabil al haosului primordial, sau de adâncurile întunecate ale sufletului omenesc". „Acolo unde Duhul lui Dumnezeu operează prin Cuvânt, întunericul fuge dinaintea luminii". Deși la început, în Creație a existat neființă și întuneric, Divinitatea a chemat la existență lumina și ființa[73].

Recunoscută drept „una dintre cele mai misterioase[74] entități din Univers",

---

[71] Origen, „Commentary on Genesis," 520.

[72] Ioan Chirilă, „Reflecții filologice – Facere 1:2-5 (zi una)," *ROOTS* 2 (2009): 119.

[73] Crawford, „Genesis The Book of Beginnings," 296-8.

[74] „Indiferent cum se mișcă sursa de lumină sau cum se mișcă un observator, viteza luminii față de observator nu se schimbă niciodată". De exemplu, luminile unor mașini, care s-ar presupune că s-ar deplasa în vid, chiar și atunci când staționează sau când se deplasează, o

oamenii de știință moderni, pot, ușor, să ne spună „ce face lumina”, însă nu pot să ne spună „ce e lumina”. În domeniul fizicii, lumina „a devenit noul absolut”, fiind parte din faimoasa ecuație care a inaugurat era atomică: $E = mc^2$ (energia este egală cu masa înmulțită cu viteza luminii la pătrat)[75].

Se poate vorbi despre o „fascinație” a „fizicii față de lumină și fenomenele ei”, drept pentru care, din această perspectivă, „istoria investigațiilor asupra luminii”, putem spune că are „aceeași vârstă cu omul”, însă aceste cercetări sunt cu adevărat „realiste și precise, abia în ultimele trei secole”. Abia în anul 1666, studiind fenomenul difracției, Newton a afirmat că „lumina este compusă din culori”, curcubeul, fiind „ilustrarea acestui fenomen”[76], amintit cu mult timp înainte, în Cartea Facerii.

Atât teologia creștină, cât și astrofizica declară că lumina a fost una din materiile primordiale ale Universului. Așadar, și din punct de vedere științific, lumina se află în centrul celor mai remarcabile explorări ale adevărului Creației. Abia în anul 2015 a reușit să se demonstreze teoria lui Einstein, potrivit căreia lumina se comportă, în același timp, atât ca undă cât și ca particulă, ceea ce a însemnat un punct de cotitură extrem de important, aflat la granița dintre știință și religie. Dincolo de demonstrația științifică și de experimentul în sine, înțelegerea cuantică a luminii aduce în atenție o altă paradigmă a dualității undă-particulă, cea a misterului. Probabil că această taină l-a făcut pe Einstein să declare, în anul 1916, că pentru tot restul vieții sale ar dori să

---

fac cu o „viteză” constantă (Philips, *Comentariu asupra Genezei*, 18), după specialiști, de 1.079.252.848,8 km/h.

[75] Philips, *Comentariu asupra Genezei*, 18.

[76] Abia în anul 1855, Maxwell a demonstrat că „orice variație de culoare poate fi produsă pe baza a trei culori fundamentale”. Ulterior, în sec. XIX, studiile fizice au arătat că „lumina este absorbită și emisă de materie și că fiecare element chimic își lasă o amprentă specifică, unică, în lumină”. Deși mult timp, lumina a fost înțeleasă ca „fenomen de unde”, după descoperirea undelor radio (Hertz, 1888), s-a ajuns la concluzia că „lumina vizibilă este doar o parte din fenomenele pe care le numim electromagnetice”. Observația radiației electromagnetice și apoi a mecanicii cuantice, a dus teoria cuantică a câmpurilor, care stă „la baza înțelegerii moderne a materiei, luminii și forțelor fundamentale”. Lumini invizibile ochiului uman, razele X (Roentgen, 1896) sau radiațiile infraroșu, cu timpul au fost înțelese și explicate, însă propagarea luminii a rămas un mister (inițial s-a susținut părerea că lumina se propagă „și în absența materiei”, apoi s-a presupus că ar avea nevoie de eter, ca, în final, Einstein să postuleze că „lumina se propagă în vid”). În anul 1905, Einstein construiește „celebra sa teorie a relativității”, și datorită unor „caracteristici neînțelese ale absorbției luminii”, îl determină să propună „ca explicație faptul că lumina este compusă din particule individuale, corpusculi numiți fotoni”, care, „neavând masă, ... sunt energie pură”, putând astfel „atinge viteza maximă, viteza luminii”. Ipoteza cuantică (Planck), nucleul atomic (Rutherford și Geiger), cu un atom în care „lumina și aspectul ei cuantic joacă un rol fundamental”, toate au contribuit la „înțelegerea structurii cuantice a materiei” și a „legăturii intime între lumină și materie”. Andronic, „Lumina, profunzime a Creației,” 2015, accesat în 31.07.2022, https://www.cbrom.de/index.php/spiritualitate/articole/133-lumina-profunzime-a-creatiei.

se gândească la această temă, a luminii[77].

Evenimentele relatate în cadrul Zilelor Creației sunt „miraculoase, nesupunându-se legilor firii ce guvernează lumea de azi, și nu le putem înțelege proiectând asupra lor experiența noastră prezentă”. Astfel, Starețul Varsanufie de la Optina arată că nu se știe „ce fel de lumină” a fost aceasta, căci, după cădere, toate s-au schimbat[78].

Sfinții Părinți înțeleg această lumină, atât în sens propriu, cât și simbolic[79], atât ca lumină pe care „întunericul nu a cuprins-o” (In 1,4-5), cât și ca „atribut hristologic”[80].

Precum nici „omul antic nu credea că toată lumina provenea de la soare”, nici textul scripturistic[81] nu cuprinde „nici o sugestie că lumina zilei ar fi fost cauzată de lumina soarelui”. Aștrii erau percepuți ca „propagatori ai luminii”, însă „lumina zilei era prezentă chiar și atunci când soarele era după un nor sau era o eclipsă. Lumina își făcea apariția înainte ca soarele să fie văzut și persista și după ce soarele nu se mai vedea”[82].

Potrivit concepției mozaice, Lumina a fost creată de Dumnezeu, ea „nu este

---

[77] După cum mărturisesc și Scripturile („Încă de la facerea lumii, cele nevăzute ale Lui – adică veșnica Sa putere și dumnezeire – prin cugetare se văd prin făpturi; așa că ei n’au cuvânt de apărare” Rom 1,20), această misterioasă dualitate a luminii, care este atât undă cât și corp/particulă, este fenomenul fizic prin care putem înțelege sau accepta și, în final, putem să credem, prin analogie, unirea neamestecată a naturilor divino-umane, în persoana Mântuitorului. Cf. Cristea și Felipov, „Light, created and uncreated,” 41. 43

[78] Apud. Rose, *Cartea Facerii*, 28. 66.

[79] „Simbol suprem al transcendenței”, lumina Îl simbolizează pe Dumnezeu (Cf. *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, 573). Ideea se regăsește și în Vechiul Testament, în imaginea luminii „feței” divine (Ps 4,6; Num 6,25-26), sau în expresii, precum: „Domnul va fi lumina ta veșnică” (Is 60,19-20), „Domnul este luminarea mea ...” (Ps 26,1). După cum „viața e lumină”, așa și „lumina e viață”, dar „și bucurie”. Deoarece doar o persoană se poate bucura „și numai de altă persoană”, „viața și lumina” pot fi întâlnite doar în relațiile de tip „Persoană și Persoană”. „Un Dumnezeu monopersonal nu e lumină”, iar „unde nu e lumină nu e nici viață”. Lumina, ca „iradiere a iubirii lui Dumnezeu” e Harul, după cum „și cei ce iubesc, iradiază lumină între ei”. În acest sens, „în cazul persoanelor, lumina e comunicarea conștientă, de aceea e lumină spirituală”. Cf. Pr. Dumitru Stăniloae, notele 588 și 695 în Sf. Chiril al Alexandriei, „Glafire,” în *PSB* 39,trad. D. Stăniloae (București: IBMO, 1992), 329. 389.

[80] *Septuaginta. Geneza...*, 52.

[81] Apariția aștrilor, abia în Ziua a Patra, a urmărit „micșorarea importanței lor” și dorința de „a sublinia natura lor creată”. De fapt, „este evidentă intenția referatului biblic de a polemiza” cu celelalte cosmogonii. Constantin Oancea, „Utilizarea termenului lumină în Vechiul Testament,” *RT* 2 (2006): 14.

[82] John H. Walton, Victor H. Matthews și Mark W. Chavalas, *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, trad. Silviu Tatu, Luca Crețan și Ramona Cuculea (Oradea: Casa Cărții, 2021), 28.

identică cu Divinitatea", nu este nici „o putere divină ... și nu este lumina Soarelui" (care a fost creat abia în ziua a patra) și nici nu poate fi înțeleasă în sens dualist (căci nu există un adversar pe măsura lui Dumnezeu, Care „transcende în mod radical sacralitatea cosmică"). Iudaismul consideră lumina drept sfântă pentru că este „creația lui Dumnezeu"[83], că ea „emană", asemenea unei raze, de la Dumnezeu[84]. În acest sens, Filon[85] consideră că, cei care caută adevărul, „îl văd pe Dumnezeu prin Dumnezeu" (*θεόν θεώ*), și, la fel, „lumina prin lumină" (*φωτι φώς*). Unii consideră că, trei sute de ani, mai târziu, crezul niceean: „Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, ..." nu este altceva decât „ecoul" acestei expresii a lui Filon[86].

Cum a vorbit Dumnezeu?

„Rostirea lui Dumnezeu" nu este altceva decât „actul prin care voința Sa devine faptă", sau „participarea Cuvântului la actul creației"[87], „la nașterea timpului"[88]. În referatul biblic al Creației, expresia „Dumnezeu a zis" este folosită de zece ori (Fac 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29), o dată la începutul fiecărei zile a creației, însă în ziua a treia, de două ori, iar în ziua a șasea, de patru ori. Aceste zece expresii din primul capitol al Genezei introduc „primul set de zece porunci" divine „și nici una din ele nu a fost călcată", în contrast cu „cel de-al doilea set de zece porunci (Ieș 20), care n-au fost împlinite niciodată, de nimeni, cu excepția lui Dumnezeu întrupat în Fiul"[89].

Formula decretului creator: „a zis Dumnezeu: să fie ..." se repetă de-a lungul Cosmogoniei biblice, în zilele a doua și a patra (Fac 1,3.6.14), sugerând „că Voința divină acționa prin intermediul ... legilor naturii"[90]. Cuvintele divine nu sunt numai „legislative, ci și executive ... când spune, se face"[91]. Când Dumnezeu a zis: „Să fie lumină", înfăptuirea nu a urmat acestor cuvinte, ci, mai degrabă, înfăptuirea a

---

[83] Mircea ELIADE, *Mefistofel și androginul* (București: Humanitas, 1995), 49-50.

[84] E. R. GOODENOUGH, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (Amsterdam: Philo Press, 1969), 8.

[85] PHILO, „On the Special Laws," în *Loeb Classical Library* 341, trad. F. H. Colson (Cambridge / London: Harvard University Press, 1999), 338-9.

[86] F. JOHNSON, *Keeping Faith: A Skeptic's Journey* (Boston / New York: Houghton Mifflin Company, 2003), 161.

[87] BVA, 22, nota f.

[88] BVA, 1556, nota d.

[89] PHILIPS, *Comentariu asupra Genezei*, 18.

[90] CRAWFORD, „Genesis The Book of Beginnings," 294.

[91] PHILIPS, *Comentariu asupra Genezei*, 18.

fost desăvârșită cu Cuvântul[92]. După cum spune și Scriptura („El a zis și ele s-au ivit[93], El a poruncit și ele s-au zidit" Ps 148,5), înțelegem că împlinirea (îndeplinirea, realizarea, execuția) acțiunii (hotărârii divine) a însoțit Cuvântul[94]. În acest sens, Fericitul Augustin se întreabă dacă aceste prime „cuvintele divine" au fost rostite în timp, sau în „veșnicia Cuvântului"[95].

Dumnezeu „a spus numai și a și fost adusă la ființă lumina și a și plecat întunericul"[96]. Atunci când Scriptura amintește despre „Glasul", „Cuvântul" sau „Porunca lui Dumnezeu", prin acești termeni nu trebuie să înțelegem un sunet „scos de organele vocale, nici aerul lovit de limbă", ci trebuie să înțelegem că „pentru a fi înțeles ușor de către cei cărora se adresează", sensul dat de voința lui Dumnezeu „ia formă de poruncă"[97]. Dumnezeu nu a vorbit asemenea oamenilor, care scot sunete prin intermediul organelor vocale, printr-o mișcare a limbii, nici asemănător unui sunet de cuvinte care izbește/lovește aerul. Scopul Său a fost de a Se revela, de a-Și face cunoscută voința Sa prin munca Sa[98].

Dacă în concepția mozaică Dumnezeu creează prin „Rațiunea"[99] și cuvântul Său, pentru creștini Cuvântul creator este Logosul, Însuși Fiul lui Dumnezeu. Astfel, în cheie hristologică, Fericitul Augustin arată că glasul divin care a dat naștere luminii, a putut răsuna „real/material" asemenea glasului de la Epifania din apele Iordanului („acesta este Fiul Meu cel prea iubit" Mt 3,17). Mai mult decât „un sunet material", cuvintele acestea sunt „vocea lui Dumnezeu", care „aparține ființei Cuvântului Său" (In 1,1). Deoarece „toate au fost făcute prin El" (In 1,3), și „lumina a fost făcută prin El". Deși „Cuvântul lui Dumnezeu este coetern cu Tatăl", „cuvintele sunt temporale"[100], adică, „în Cuvântul Său, Tatăl a gândit din veșnicie universul și lucrurile din el și prin Cuvântul Său, le-a creat în timp". „În Cuvântul lui Dumnezeu, fiecare creatură este și veșnică (pentru că „în Cuvântul Tatălui nu există temporaneitate, El fiind Creatorul timpului") și temporală" . „Logosul divin nu creează lumea ca și cum ar rosti cuvinte în timp, ci deodată, printr-un semn divin al puterii Sale, cauzele și rațiunile de a fi sunt create după modelele existente veșnic

---

[92] „Nu pentru aceasta a grăit, ca să urmeze lucrarea, ci o dată cu graiul a împlinit și lucrul Său" Cf. Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 48.

[93] Termenul are sensul de: au venit în existență (numai prin Cuvânt) cf. BVA, 784, nota a.

[94] St. Ambrose, „Hexaemeron, Paradise and Cain and Abel," 39.

[95] Fer. Augustin, *Despre Geneză în sens literal* (București: Minerva, 2008), 21.

[96] Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilii la Facere (I)," 48.

[97] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaemeron," în *PSB* 17, trad. T. Bodogae (București: IBMO, 1986), 93.

[98] St. Ambrose, „Hexaemeron, Paradise and Cain and Abel," 39.

[99] Philon din Alexandria, *Opere*, trad. Octavian Cocoș (București, 2015), 7-8.

[100] Fer. Augustin, *Despre Geneză în sens literal* (București: Minerva, 2008), 21-2.

în El”[101].

Să fie lumină

„Ce simplu și totuși cât de dumnezeiesc!”[102], expresia sintetizează ceea ce psalmistul dezvoltă: „El a spus și s-a făcut, a poruncit și aceea a luat ființă” (Ps 33,9). Aceste cuvinte sunt puterea dumnezeiască „negrăită ... și necuprinsă” care a adus „la ființă toate numai cu gândul și cuvântul”[103]. Ele exprimă „voința personală” divină, care „produce” lumina, „cel mai sublim dintre elemente”. În contrast cu „obscuritatea haosului”, și într-o perfectă corespondență „cu voința poruncitoare a lui Dumnezeu”, lumina va „umple abisul între Dumnezeu și vidul inform”[104].

Aceste cuvinte divine au fost „condiția prealabilă” „spre a pune capăt haosului” (תֹהוּ וָבֹהוּ) și „a păși la măreața operă a Creațiunii”[105]. „Deoarece deasupra adâncului domnea întunericul, Dumnezeu a făcut lumina”, fără de care nu era „posibilă vreo lucrare sau vreo creștere a ființelor umane ce urmau să fie create”[106]. „Trebuia ca Lumina cea mare să înceapă creația lumii de la lumină” pentru a risipi „întunericul și lipsa de frumusețe și de rânduială”[107]. Astfel, „putem afirma că lumina îi este ontologică lumii”. Nefiind chiar ușor de deslușit, apariția luminii din Ziua Întâi a fost închipuită „printr-o figură de stil poetică”: o „primă boltă”, (căci „ceea ce a fost înainte de începutul lumii, era neboltit”) o „boltă de lumină”, o lumină „a comunicării spirituale între Dumnezeu și om”. Tot ceea ce Dumnezeu a creat pe lumea aceasta, „a făcut cu ajutorul luminii, în lumină, la lumină”[108].

---

101 Cf. Pr. Iulian Popescu, notele 5 și 6 în Fer. Augustin, *Despre Geneză în sens literal* (București: Minerva, 2008), 478.

102 Mackintoch, *Explicații asupra cărților lui Moise*, 12.

103 Pentru a o deosebi de luminătorii creați în Ziua a Patra, lumina creată în Ziua Întâi este numită „lumină de zi” cf. Sf. Neofit Zăvorâtul, *Tâlcuire la Hexaimeron*, 32. 52. Diferența dintre lumina Zilei Una și cea din Ziua a Patra, a Creației, este că: „la început, s-a adus la existență natura luminii”, în schimb, corpurile cerești sunt doar „vehicule” ale „acelei lumini prim-născute”. Pentru că există o deosebire clară între „Lumina cea adevărată a lumii” și luminători, între „strălucirea luminii și ... corpul încărcat de lumină”, Sfântul îl prezintă pe Creator „încărcând soarele ... cu lumina cea tare strălucitoare” și aprinzându-l „în jurul lumii”. Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaemeron,” 134.

104 Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer şi Roland E. Murphy, Introducere şi comentariu la Sfânta Scriptură. Volumul II. Pentateuhul, trad. Dumitru Groşan (Târgu-Lăpuş: Galaxia Gutenberg, 2007), 9.

105 Rosen, *Eseuri biblice*, 54.

106 Isidor Todoran și Ioan Zăgrean, *Teologia Dogmatică* (București: IBMO, 1991), 160.

107 Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări praznicale și morale*, 121.

108 Nicolescu, „Paul Gherasim la umbra Bolții de lumină (partea I),” accesat în 30.07.2022, https://www.studiul.ro/post/paul-gherasim-la-umbra-bol%C8%9Bii-de-lumin%C4%83-partea-1.

Dumnezeu este Autorul (Făcătorul, Creatorul) luminii, iar întunericul își are cauza și locația în această lume creată, materială[109]. Bunul Creator a rostit cuvântul „lumină", pătrunzând-o cu strălucire, ca să poată descoperi lumea și să-i dea un aspect frumos[110] și plăcut[111]. Astfel, deodată, aerul (văzduhul) a devenit strălucitor, iar întunericul s-a micșorat de teamă, datorită strălucirii noii (sau ineditei, neobișnuitei) lumini[112]. Lumina dintru început a apărut pe pământ „fie ca un nor luminos, fie ca lumina zorilor, ori ca stâlpul ce a luminat norodul" israelit în pustie. Această lumină „era răspândită pretutindeni, nefiind închisă într-un loc anume; ea împrăștia întunericul fără a avea vreo mișcare; toată mișcarea ei ținea doar de ivire și pieire; când ea pierea dintr-o dată, venea domnia nopții"[113].

Părinții și Scriitorii Bisericești au sesizat „calitățile cu totul aparte ale acestei lumini dumnezeiești" și au precizat „diferențele de natură care existau între aceasta și lumina fizică pe care Dumnezeu o învederează de abia în ziua a patra". Aceste „perspective patristice" pot fi întâlnite și în literatura midrașică, unde „lumina primordială" este identificată cu „strălucirea slavei dumnezeiești"[114].

„În mentalul iudaic", exista concepția că lumina de la început avea menirea de a „ordona creația până la apariția luminătorilor de pe cer"[115]. Citând comentariul rabinic la Cartea Facerii, „Genesis Rabbah", Rabbi Moses ben Nachman (Ramban) afirmă că „lumina primordială originală a strălucit doar în primele trei zile, până când soarele și luna au fost suspendați pe cer". Apoi, Rabbi Solomon Izaak (Rashi) afirmă că această lumină „a fost ascunsă"[116]. Ramban consideră că lumina creată în

---

109 Lumea este „sălașul și pricinuitoarea întunericului" Cf. Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 48.

110 „În percepția sensibilă, lumina este preponderent frumosul în sine, frumosul intuitiv ... lumina este frumoasă în afara oricărei analize, în afara formei, este frumoasă în sine și face frumos tot ce este vizibil ... Așadar, dacă frumusețea este ceea ce apare iar ceea ce apare este lumină, atunci ... frumusețea este lumină și lumina este frumusețe. Iar lumina absolută este frumosul absolut". Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, trad. Emil Iordache, Iulian Friptu şi Dimitrie Popescu (Iași: Polirom, 1999), 68.

111 „Și astfel să o facă frumoasă la înfățișare" cf. Rose, *Cartea Facerii, Crearea lumii și omul începuturilor*, 74.

112 „Întunericul s-a înfricoșat de limpezimea luminii celei noi". Cf. Rose, *Cartea Facerii, Crearea lumii și omul începuturilor*, 74. „S-a dat cu spaimă înapoi de la neobișnuita strălucire". Cf. Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 48.

113 St. Ephrem The Syrian, „Commentary on Genesis," 81.

114 În Omiliile lui Origen și Glafirele Sfântului Chiril al Alexandriei, în privința luminii din Ziua Întâi, se poate observa o „interpretare în cheie hristologică" cf. Chirilă, „Let There Be Light!," 6.

115 Chirilă, „Let There Be Light!," 9-10.

116 *The Jewish Bible with a Modern English Translation and Rashi's Commentary*, trad. A. J. Rosenberg, accesat în 30.07.2022, https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/8165/

Prima Zi, s-a estompat treptat: în a Doua Zi, „firmamentul a interceptat lumina și a împiedicat-o să lumineze", iar în a Treia Zi, când a fost creat pământul, „era întuneric pe el, și nu lumină". Acesta este motivul pentru care, în Ziua a Patra, au fost creați aștrii, „a căror lumină să ajungă pe pământ"[117].

Potrivit lui Filon, când Dumnezeu s-a hotărât să creeze această „lume vizibilă, mai întâi a făurit-o pe aceea care este perceptibilă doar prin intelect, pentru a utiliza astfel un model imaterial cât mai asemănător imaginii lui Dumnezeu... Așadar, din modelul lumii, perceptibil doar prin intelect, Creatorul a făcut mai întâi cerul imaterial și un pământ invizibil", apoi „forma aerului", pe care o identifică prin „întuneric" și apoi „vidul", pe care îl numește „abis, pentru că spațiul gol este foarte adânc". Apoi, Dumnezeu „a creat substanța imaterială a apei și a aerului", peste care, „a răspândit", „al șaptelea lucru pe care l-a creat", lumina, una „imaterială, putând fi percepută doar de intelect, constituind un model pentru soare și toate stelele dătătoare de lumină"[118].

„Mersul istoriei constituie o permanentă împlinire" a acestui prim „cuvânt creator"[119], prin care, în mod deliberat și cu o ușurință de necrezut, Atotputernicul Dumnezeu a dus lumina în/la existență. După cum spune și Cartea Psalmilor (Ps 32,6.9): „Prin cuvântul Domnului s'au întemeiat cerurile, iar puterea lor, prin duhul gurii Sale, ... că El a zis și ele s'au făcut, El a poruncit și ele s-au zidit". Lumina a fost „răspunsul lui Dumnezeu", acțiunea prin care a pus capăt „dominației întunericului" de la începutul creării lumii. Lumina a fost „întâia mișcare", una „pozitivă", pe care a întreprins-o Domnul din cadrul „finalizării întregului program al Creației", fără de care, „celelalte etape nu ar avea nici un înțeles", sau sens[120].

„Cel dintâi cuvânt al lui Dumnezeu a creat lumina, a risipit întunericul[121], a pus capăt tristeții, a veselit lumea, a adus dintr-odată, peste toți și peste toate,

---

showrashi/true/jewish/Chapter-1.htm.

[117] Ramban, „Commentary on the Torah", trad. Charles B. Chavel (New York: Shilo Pub. House, 1971-1976), https://www.sefaria.org/Ramban_on_Genesis.1.14?ven=Commentary_on_the_Torah_by_Ramban_(Nachmanides)._Translated_and_annotated_by_Charles_B._Chavel._New_York,_Shilo_Pub._House,_1971-1976&lang=bi&with=About&lang2=en, accesat în 31.7.2022.

[118] Alături de aer (care este numit „suflarea lui Dumnezeu", deoarece este „dătător de viață" și „sursă a vieții"), lumina este considerată unul din „elementele superioare", „întrucât este de o frumusețe fără egal". Cf. Philon din Alexandria, *Opere*, 6-8. Pornind tot de la opera lui Filon, părintele Chirilă consideră aerul și lumina „demne de pre-eminență (de a fi primele create)". Cf. Ioan Chirilă, „Elemente de introducere în opera exegetică a lui Filon din Alexandria," *Studia TO* 1-2 (2002): 13.

[119] Rosen, *Eseuri biblice*, 54.

[120] *The Wycliffe Bible Commentary* (Chicago: R.R. Donnelley & Sons Company, 1968), 3.

[121] „Deus soluit tenebras". Cf. Origen, „Commentary on Genesis," 122-3.

priveliște veselă și plăcută". Prin intermediul luminii „s-a arătat cerul, care înainte era acoperit de întuneric". Lumina nu numai că a umplut văzduhul, ci „avea atârnată în el chiar lumina în întregime", capabilă să trimită pretutindeni strălucirea ei. Pentru că natura luminii este „fină și diafană" și nu avea nevoie „de o durată de timp ca să străbată aerul", „în sus" ea „ajungea până la eter și cer", iar „în lățime", „într-o clipită de vreme, lumina toate părțile pământului"[122].

Referitor la expresia „să fie lumină" unii comentatori susțin că aceasta trebuie înțeleasă „să se facă lumină[123]", motivând că nu este vorba despre verbul „a fi", căci lumina nu poate fi localizată decât în ziua a Patra[124]. Așadar, în Prima Zi a Creației, nu este vorba despre lumina Soarelui, care a fost creat în ziua a IV-a (Fac 1,16), ci de o „sursă de lumină fixă", care se afla „în afara pământului", față de care pământul realiza un ciclu complet, noapte-zi[125].

Mitropolitul Bartolomeu înțelege aceste prime cuvinte divine, drept „activarea luminii necreate a lui Dumnezeu, Cel ce El Însuși este lumină, așa cum lumină este și Cuvântul Său (Logosul) întrupat, Iisus Hristos". Această lumină va mai fi „vizibilă, în momentul schimbării Sale la față. Așadar, la începutul Creației, „nu e vorba de lumina naturală" (a astrelor, create abia în ziua a patra), „ci de acea lumină pe care o vor experia mai târziu isihaștii și pe care teologia răsăriteană o va cunoaște îndeosebi prin scrierile Sfântului Grigorie Palama"[126]. Poate că, textul scripturistic care reușește să „sintetizeze cel mai bine întregul spectru de semnificații" pe care le poate căpăta lumina[127], ne este transmis de Dumnezeu, prin intermediul Apostolului Pavel: „Strălucească din întuneric lumina!, El este Cel ce a strălucit în inimile noastre, pentru ca ele să fie luminate de cunoștința slavei lui Dumnezeu ..." (2Cor 4,6).

Când cuvântul „lumină" a fost folosit/rostit, nu înseamnă că este vorba despre o simplă pregătire în vederea unei acțiuni viitoare, ci vedem aici, în acțiune, „splendoarea acestei acțiuni". Creatorul lumii, nu numai că a rostit cuvântul „lumină", ci l-a și creat. Cuvântul lui Dumnezeu este Voința (Hotărârea) Sa, iar zidirea Sa este lumea creată („firea"[128]). Când „bunul Făcător a rostit cuvântul lumină", ne-a descoperit lumea, „pătrunzând-o cu strălucire" și făcând-o „frumoasă la înfățișare". Deodată „văzduhul s-a făcut strălucitor, iar întunericul s-a dat cu spaimă înapoi, de

---

[122] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaemeron," 93.

[123] „Să se facă lumină". Cf. Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 48 și Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaemeron," 93.

[124] *The Companion Bible*, ed. Geoffrey Cumberlege (Oxford: Oxford University Press, 1951), 2-3.

[125] C. C. Ryrie, *The Ryrie study Bible* (Chicago: Moody Press, 1978), 3.

[126] BVA, 22, nota g.

[127] *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, 573.

[128] Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 48.

la neobișnuita strălucire”, pe care „a pătruns dintr-o dată întregul univers, a copleșit întunericul, scufundându-l parcă în adânc”. Dumnezeu a creat lumina și a luminat întunericul[129].

Despre semnificația și simbolismul luminii în Scriptură, poate să dea mărturie cel supranumit Teologul, Sfântul Ioan Evanghelistul, care în Apocalipsă, în Duh, ne descoperă, ne dezvăluie, dă la o parte acel văl și ne „luminează” cu privire la această importantă temă a creștinismului. Nu Soarele, nici alți luminători, ci Slava lui Dumnezeu este Cea care luminează tot pământul (Apoc 18,1). Pământul s-a luminat încă din Prima zi a Creației, deoarece slava lui Dumnezeu era prezentă. Lumina naturală, care vine de la soare sau de la lună, este importantă, necesară și benefică pentru creație, dar, în mod deosebit omul, are nevoie de lumina supranaturală, pe care „slava lui Dumnezeu a luminat-o”, și-n lumina căreia creștinii trebuie să pășească (Apoc 21,23-24), fără a avea „nevoie de lumină de lampă sau de lumină de soare, pentru că Domnul Dumnezeu va lumina peste ei și vor împărăți în vecii vecilor” (Apoc 22,5).

Și a fost lumină[130]

Atât de mare și minunată a fost porunca acestei Zile Una, încât însăși simpla constatare a naturii și a efectelor sale imediate asupra creației vădesc, dacă mai era cazul, Atotputernicia și Înțelepciunea Creatorului. La fel cum lumina a luminat prompt cerurile, pământul și mările, într-un moment (deodată) pământul este dezvelit în splendoarea zorilor. Perceperea acestei lumini ne dă posibilitatea de a ne minuna cum prin simpla rostire a cuvântului „lumină”, Dumnezeu a dat strălucire unei lumi întunecate[131]. Sfântul Efrem Sirul consideră că, la porunca lui Dumnezeu, această lumina a strălucit timp de trei zile, „ca nu cumva fiind creată din nimic, să se întoarcă în nimic”[132]. În timpul acestor prime trei Zile ale Creației, niște Zile

---

[129] St. Ambrose, „Hexaemeron, Paradise and Cain and Abel,” 38-9.

[130] „Să fie lumină! Și s-a făcut lumină”. Cf. *Biblia: Pentateuhul*, ediția Dumitru Cornilescu Revizuită (București: Societatea Biblică Interconfesională din România, 2021), 1, denumită în continuare EDCR. Dacă în TM este folosit, de două ori, același verb: „a fi” (הָיָה), în Septuaginta sunt folosite două verbe diferite: *ἔπω* și *γίνομαι*. Acest al doilea verb poate avea și sensul folosit de EDCR, dar este interesant că aceeași formă, *ἐγένετο*, întâlnită la 1,5-6. 8-9.11.13-15.19-20.23-24.30-31, este tradusă: „a fost”, deci prin verbul „a fi”, nu prin verbul „a face”. Vulgata folosește verbul „a face” în cele două cazuri: „dixitque Deus fiat lux et facta est lux”, variantă pe care o folosește atât Origen („Et dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux” = „Și a spus Dumnezeu: Să se facă lumină!, și s-a făcut lumină. cf. Origen, „Commentary on Genesis,” 122), cât și Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilii la Facere (I),” 48.

[131] St. Ambrose, „Hexaemeron, Paradise and Cain and Abel,” 39.

[132] Odată „eliberată”, lumina a „alungat întunericul, care era răspândit peste tot”, l-a „împrăștiat ... deși nu s-a mișcat”. Însă, când lumina s-a mișcat, când a apărut „stăpânirea a fost dată zilei” iar când a dispărut, stăpânirea „a fost dată nopții”. St. Ephrem The Syrian,

speciale și deosebite, pe parcursul fiecăreia s-a făcut (un fel de) zi și (un fel de) noapte, căci lumina s-a „răspândit” și s-a „adunat”, „la porunca dumnezeiască”[133]. Prin această chemare a luminii la existență, Fericitul Augustin înțelege „că a fost făcută și iluminată”[134], adică „lumina a fost chemată la Creatorul Său”, ceea ce presupune o „întoarcere” a ei[135]. Versetul al treilea al primului capitol al Cărții Facerii se încheie cu o constatare: porunca divină „s-a făcut faptă”, s-a făcut „o substanță” atât de „plăcută spre desfătare” încât mintea omenească nu ar fi putut să „o născocească”[136].

Concluzii

Dincolo de actul cultural, citirea Sfintei Scripturi, se adresează unui „homo religiosus”, pe care Dumnezeu îl caută și-i așteaptă răspunsul la chemarea Sa. Cu privire la această temă biblică vechi-testamentară, fără a nega originea divină a Legii lui Moise, trebuie să subliniem faptul că, înțelesul ei duhovnicesc va căpăta adevărata strălucire numai după Întrupare. Lumina Legii celei vechi, ascunsă sub un văl, va străluci odată cu venirea lui Iisus, Care Se va dezvălui celor ce-L caută, chiar și în paginile Vechiului Testament. Mediu al creației, atribut al lui Dumnezeu, lumina revelează divinitatea, mijlocește întâlnirea cu Creatorul și (re)stabilește ordinea între cele create. În cercetarea unei teme atât de importante, precum este Lumina de la începutul Creației, cercetătorii nu ar trebui să se mulțumească numai cu niște noțiuni generale nici să-și construiască teoriile doar pe ceea ce ochiul fizic poate sesiza. Este adevărat că, într-o primă fază, creștinii își întăresc credința, pe baza mărturiei dumnezeieștilor Scripturi, dar recursul la rațiune, la domeniul științific nu le este străin, ci caută să-și valideze credința și prin aceste descoperiri ale științei și să identifice și dovezile externe.

Oamenii de știință creștini arată că acea „linie de demarcație între un univers spiritual și unul fizic” este un concept destul de abstract, și că „universul spiritual” a fost numit „spiritual” doar pentru că nu putea fi văzut. Odată cu dezvoltarea științifică, a fost posibil să se observe, „și ceva tangibil și inspirator, dincolo de locație, masă și dimensiune”, „o sursă nelimitată de energie statică”. Apoi, s-a dovedit

„Commentary on Genesis,” 81.

[133] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 44.

[134] Fer. Augustin, *Despre Geneză în sens literal*, 23.

[135] Toată creația este chemată „de Dumnezeu Tatăl, prin Cuvântul Său, la ființă”. Toate creându-le „prin puterea Sa spirituală, nu din ceva material”, Logosul „se face temelia existenței” făpturilor. Prin creație, întreaga creatură este întoarsă „de Cuvânt la tatăl, arătându-L lor pe Tatăl din El, ca toate să-L laude pe Dumnezeu”. Cf. Fer. Augustin, *Despre Geneză în sens literal*, 478.

[136] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaemeron,” 93.

că „particulele sau forțele ultime din care este compusă materia ... conțin lumină și transportă energie”, după modelul „proceselor gândirii umane”. Astfel, „universul spiritual s-ar putea dovedi a fi sursa statică, din spațiu, de energie electrică”. Toate acestea dovedesc că „energia aparține spațiului”, la fel și lumina[137], idee în conformitate cu relatările biblice. Cu toate că omul modern caută, mereu, să descopere ce este lumina, cum se formează, care este viteza ei, și multe altele, el nici măcar nu se apropie de răspunsul final. Știindu-se foarte bine că, pentru a ajunge la răspunsul corect este necesar să pui întrebarea corect, în loc să se caute un „ce”, în cazul de față, din perspectiva teologică, mai potrivit ar fi să se caute un „Cine”.

În gândirea teologică, lumina este înțeleasă mai mult ca „ambianța unei persoane și nu a unui lucru sau obiect”[138], căci „un ocean infinit de lumină curge din Trupul înviat al Domnului”[139]. Dumnezeu este Lumina care luminează chiar și prin lucrurile create și fiindcă cea mai importantă creație a Sa este omul, acesta este chemat să fie el lumină: „Voi sunteți lumina lumii ...” (Mt 5,14). Deși, pe de o parte, Adevărul nu-și pierde valoarea din pricina celor care nu-l cunosc toate amănuntele, pe de altă parte, din cauza slăbiciunii naturii căzute umane, suntem incapabili să percepem acea strălucire a Adevărului, care mai pâlpâie încă în noi, în aceste „vase de lut” (2Cor 4,7) și care poate fi descoperită, într-o mare măsură, din Scripturi.

Dacă, după modelul după care învăța Sfântul Irineu, care spunea că, a-L urma pe Hristos „înseamnă a fi părtaș la mântuire”, precum și: „a urma lumina înseamnă să percepi lumina”[140] sau să o „primești”[141], pentru final, doresc să invoc ceea ce poate fi o rugăciune potrivită timpurilor noastre: Doamne, „lasă lumina Ta să strălucească prin mine, nu asupra mea”. O astfel de invocare are sens, în ortodoxie, căci e unica variantă de a ne apropia de lumina dumnezeiască. Pentru aceasta se cere depășirea unei teologii negative, intelectuale, pur raționale, căci, e adevărat că apofaticul este aproape imposibil de exprimat, însă, Dumnezeu poate fi experiat întru Lumina divinului. Pentru a zări lumina divină nu e nevoie de o teologie speculativă ci de o „teologie a vederii”, care se naște din recunoașterea că „Dumnezeu e mai presus de vedere și de orice cuvânt” și din mărturisirea că „Dumnezeu nu e nimic din cele ce

---

[137] Crawford, „Genesis The Book of Beginnings,” 275.

[138] Mihaela Alieta Petrovan, *Lumina” (אוֹר – or): sensuri semantice, înțelesuri teologice și reprezentări iconografice* (Iași: Polirom, 2023), 25.

[139] Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă,* trad. Lidia și Remus Rus (București: Ed. Enciclopedică, 1993), 59.

[140] Cf. Pelikan, *Tradiția Creștină,* 159.

[141] „Cei ce sunt în lumină nu luminează ei înșiși lumina”, ci ei sunt cei „luminați”, „nu contribuie cu nimic la ea”, însă „sunt luminați de lumină” cf. St. Irenaeus, „Against Heresies,” în *Ante-Nicene Fathers* 1 (Peabody: Hendrickon Publishers, Inc., 1995), 478.

pot fi văzute, înțelese și exprimate în planul lumii”[142].

„... întru lumina Ta vom vedea lumină” (Ps 35,9).

*

Exegeza vechi-testamentară a părintelui profesor Ioan Chirilă este puternic impregnată de Lumina lui Hristos, încât depășirea „literei care ucide”, este (așa cum se exprimă, poetic, părintele) o „ieșire din seară”, iar dinamica descoperirii duhului „viu” (2 Cor 3,6) al Scripturii, eu o simt precum însoțirea unui pedagog, după modelul călătoriei spre Emaus, o teologhisire în „lumina urmelor” divine.

Părinte Profesor,

Acum, la ceas aniversar, când, meritat, aveți bucuria de a culege aprecierile familiei și ale apropiaților, mă simt onorat, dar și privilegiat pentru că am posibilitatea de a mă alătura acestora și a așterne pe hârtie câteva gânduri. Vreau să folosesc prilejul bun pentru a vă asigura că ucenicii văd și apreciază, se străduie să înțeleagă și să aplice ceea ce sunteți, adică ceea ce învățați cu vorba și cu fapta, la altar, la catedră și în lume. După etalonul mozaic, rugăm pe Cel ce este Viața, să vă dăruiască, precum odinioară lui Moise, putere, vitalitate, curaj și blândețe: עָד מֵאָה וְעֶשְׂרִים. Așadar, la 60 de ani, sunteți abia la jumătatea drumului, iar cu această urare-binecuvântare, stăruim pe lângă Izvorul tuturor bucuriilor să nu contenească să reverse Harul Său asupra părintelui profesor Ioan Chirilă. Mulți ani cu folos!

[142] Notele 410 și 419 în Sf. Grigorie Palama, „Despre sfânta lumină,” în *Filocalia* 7, trad. D. Stăniloae (București: IBMO, 1977), 293.

Epistola a 39-a Festivă (*Eortastikh Epistolh*) a Sfântului Atanasie cel Mare

Mihai Ciurea
preot lector universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea din Craiova
ciureamihaijr@yahoo.co.uk

Preliminarii

Sf. Scriptură este o culegere de scrieri, o veritabilă „bibliotecă”, ce conține fundamentele credinței creștine. Această colecție eterogenă (perioade diferite, genuri literare și orientări teologice distincte etc.) presupune un acord în privința reunirii cărților care o compun într-una singură (*i.e.* Biblia), dar și excluderea altora (*i.e.* scrierile apocrife). La rândul său, acest acord a dat ceea ce numim astăzi „canonul biblic”[1]. Este bine cunoscut faptul că termenul „canon” derivă de la cuvântul ebraic *kaneh* care înseamnă „trestie”, „riglă de măsurat” sau „dreptar”. Din acest prim sens a derivat un sens figurat, corespunzător termenului grec *kanon*, și anume acela de „normă”, „regulă”, de la care ulterior s-a ajuns la „listă de cărți” sau „index”. În legătură cu scrierile sfinte creștine, termenul „canon” acceptă complementar ambele sensuri, care sunt legate, primul orientându-l pe cel de-al doilea: canonul biblic reprezintă un grup de scrieri inspirate a căror autoritate a devenit normativă pentru creștini. Biblia creștină cuprinde două părți, fiecare calificată drept Testament (Vechi și Nou), traducere a termenului grec *diatheke* care înseamnă „legătură” și care de fapt ne trimite la noțiunea ebraică de *berith*, adică de Legământ. Vechiul Testament, nume dat de către creștini Scrierilor sfinte ale evreilor (*i.e.* Tanach sau Biblia ebraică), vorbește despre legământul stabilit de Dumnezeu cu poporul ales, căruia îi aparține prin naștere Iisus Hristos, Fiul lui David. Scrierile redactate chiar de primii creștini, trimise unor comunități sau unor persoane, destinate a fi citite în cadrul cultului, vor constitui Noul Testament, un Legământ nou (*kaine diatheke*), care îl primenește pe cel deja existent și îl extinde asupra întregii omeniri. Prin urmare, conceptul de canon biblic presupune neapărat existența Scripturilor Sfinte. Putem afirma că noțiunea de canonicitate nu este indisolubil legată de mediul de apariție al unei scrieri, ci constituie mai degrabă o problemă care privește receptarea

[1] Am preluat această introducere generală în istoria canonului noutestamentar, cu unele modificări, din studiul meu referitor la titulaturile evanghelice: Mihai Ciurea, „Corpusuri și genuri literare înainte de definitivarea canonului biblic noutestamentar. Cazul titulaturii evanghelice,” *ST* 3 (2018): 51-5.

sa de către posteritate. Altfel spus, canonicitatea este rezultatul unei evoluții istorice și nu condiția (sau cauza) acestui proces[2]. Astfel, putem afirma faptul că formarea canonului biblic este rezultatul unui proces complex, care a constat pe de o parte în delimitarea unui corpus religios ce servește drept punct de referință credinței comunităților creștine, iar pe de altă parte într-o serie de respingeri și de eliminări (*e.g.* Diatessaron *vs.* Evanghelia tetramorfă). În fața înmulțirii și a răspândirii tot mai accentuate a acestor scrieri necanonice și avându-se în vedere îndepărtarea de „timpurile apostolice", devenea tot mai necesară precizarea textelor de referință. În a doua jumătate a sec. al II-lea, de exemplu, ereticul Marcion nu reținea decât o singură evanghelie, pe aceea a lui Luca (într-o „ediție critică"), considerat un apropiat al lui Sf. Pavel (ceea ce nu este confirmat întotdeauna de gândirea lui teologică), alături de zece dintre epistolele Apostolului Neamurilor (de asemenea, editate critic). În mod paradoxal însă, lupta împotriva unor doctrine eretice (*e.g.* gnosticismul, marcionismul, montanismul etc.) a avut efect atât în sensul selecției, cât și al pluralității (formarea acestui corpus se caracterizează totuși printr-o uimitoare diversitate). De asemenea, este de evidențiat și o substanțială intertextualitate: Noul Testament citează masiv din Vechiul Testament și se referă la acesta în mod explicit, dar și implicit. Dar intertextualitatea este recunoscută și în interiorul fiecărui Testament, astfel încât lectura și interpretarea Sfintei Scripturi poate fi o permanentă căutare (cf. In 5,39) între unele texte distincte și un ansamblu de texte biblice[3].

Deoarece fixarea unui canon noutestamentar a avut loc în mod progresiv începând cu a doua jumătate a sec. al II-lea, una dintre abordările esențiale cu privire la acest subiect vizează modalitatea și scopul în care au fost alcătuite, mult mai devreme, primele corpusuri ale scrierilor Noului Testament. Ele pot fi văzut ca niște canoane în miniatură sau protocanoane, cu un rol bine determinat și totodată coerent, înainte de fixarea unui canon definitiv[4]. Deși este incontestabil faptul că, în jurul anului 200 d.Hr., Vechiul și Noul Testament își găsiseră forma și conținutul, fixarea canonului Noului Testament este, cum sugeram si mai sus, rezultatul unui proces evolutiv complex, care se întinde *grosso modo* pe perioada primelor patru

---

[2] Cf. Eugene Ulrich, „The Notion and Definition of Canon," în *The Canon Debate: On the Origins and Formation of the Bible*, eds. L. M. McDonald și J. A. Sanders (Peabody: Hendrickson Press, 2002), 21-35; Enrico Norelli, „Pertinence théologique et canonicité: les premières apocalypses chrétiennes," în *Apocrypha* 8 (1997): 152.

[3] Cf. Jean Baubérot, „Biblia și creștinismul," în *Religiile lumii*, ed. Jean Delumeau, trad. Angela Pagu (București: Humanitas, 2014), 64-72.

[4] Cf. Daniel Marguerat, „Des «canons» avant le canon?," în *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition / Le canon des Ecritures dans les traditions juive et chrétienne*, eds. Philip S. Alexander și Jean-Daniel Kaestli (Prahins: Ed. du Zèbre, 2007), 155-68.

secole creștine: profund înrădăcinat în scrierile inspirate ale sec. I, dezvoltat în mod progresiv în sec. al II-lea și în sec. al III-lea, pentru a atinge un punct terminus în sec. al IV-lea, moment în care creștinătatea răsăriteană și occidentală ajung la o conștiință comună. O influență particulară în accelerarea acestui fenomen o constituie, pe de o parte, irumperea necontrolată a unei literaturi de natură gnostică, și, pe de altă parte, apariția ereziilor, între care, marcionismul își păstrează un loc aparte, datorită opțiunii pentru o anumită parte din aceste scrieri (*i.e.* canonul marconit). Toate aceste elemente au determinat Biserica să purceadă la fixarea și închiderea definitivă a canonului, pentru a desemna corpusul complet al scrierilor inspirate și a justifica, în același timp, pluralitatea și unitatea lor. Așadar, chestiunea canonului biblic noutestamentar se constituie de-a lungul unei reflexii profunde, atât din punct de vedere istoric, cât și teologic. Vechiul și Noul Testament sunt indisolubil legate prin intermediul istoriei mântuirii neamului omenesc. Profețiile Vechiului Testament nu sunt împlinite și revelate decât prin intermediul Evangheliei, ca scriere în sine și ca mesaj autentic creștin. Vechiul Testament rămâne cartea unei istorii care conduce la Hristos, care Îl anunță și în afară de care rămâne neînțeles, iar Noul Testament rămâne sursa care transmite viața, faptele minunate și mesajul Mântuitorului Iisus Hristos: „Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet" (Fericitul Augustin)[5].

În consecință, listele canonice prezintă o mare fluiditate până în sec. al IV-lea, când fixarea canonului Noului Testament s-a produs în mod definitiv. Este, de asemenea, îndeobște cunoscut faptul că cea mai veche atestare a unei liste complete a celor 27 de scrieri noutestamentare se regăsește în *Epistola a 39-a pascală sau festivă a Sf. Atanasie al Alexandriei*, din anul 367 d.Hr., asupra căreia ne vom apleca îndeaproape în cele ce urmează[6]. Cu toate acestea, în jurul anului 200, avem deja de-a face cu o primă încercare de stabilire a canonului Noului Testament, în toate cele patru colțuri ale Imperiului Roman, „acord primar" ce vizează în special cele patru Sfinte Evanghelii (Matei, Marcu, Luca și Ioan), treisprezece dintre Epistolele Sf. Pavel (fără Evrei), Faptele Apostolilor și două dintre Epistolele sobornicești (1 Ioan și 1 Petru)[7]. Astfel, acest consens privind o schiță protocanonică

---

[5] Vezi Mihai Valentin Vladimirescu și Mihai Ciurea, „Aspecte din istoria constituirii canonului biblic al Noului Testament," în *Biblical Studies*, eds. Mihai Valentin Vladimirescu și Gelu Călina (Craiova: Universitaria, 2008), 296-307.

[6] Pentru o primă traducere în limba română a textului epistolei festive a Sf. Atanasie, vezi Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament. Text și canon. Epoca Noului Testament*, vol. I (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000), 122-4.

[7] *Le Canon des Ecritures. Etudes historiques; exégétique et systématique*, în *Lectio divina* 140, eds. Jean Noël Aletti et al. (Paris: Cerf, 1990), 221.

noutestamentară este atestată de textul latin al Fragmentului Muratori[8], de Sf. Irineu de Lyon (*Contra ereziilor* III.1.1-2*)*, de apologetul Tertulian (*De paescriptione haereticorum* 26) și de Clement Alexandrinul (*Stromate* VII.95). În mare, este vorba despre acea bipolaritate specifică structurii creștinismului primar, reprezentată, pe de o parte, de *euangelion* (cuvintele, faptele și minunile Mântuitorului Iisus Hristos), iar, pe de altă parte, de *apostolikon* (ca mărturisitor al acestora), anticipată în mod evident de către opera în două volume *ad Theophilum* aparținând Sf. Evanghelist Luca, „un *novum* în istoria creștinismului și în literatura sa"[9]. Așadar, momentul stabilirii definitive a listei canonice care cuprinde toate cele douăzeci și șapte de scrieri ale Noului Testament, dublat de dorința de a susține și a legitima pluralitatea acestor texte normative, a fost anticipat de un interval temporal care, după redactarea propriu-zisă a lor, a susținut un „protocanon evanghelic", adică un corpus al celor patru Sfinte Evanghelii canonice.

Sursele *Epistolei a 39-a festive* a Sf. Atanasie cel Mare

Se știe faptul că Sf. Teodor cel Sfințit, ucenic al Sf. Pahomie cel Mare, după ce a comentat în prezența monahilor săi cea de-a 39-a Pastorala pascală a Sf. Atanasie cel Mare, în care fuseseră precizate toate scrierile canonice ale Sfintei Scripturi, le-a poruncit să o traducă în „limba egipteană" (*i.e.* coptă) și să o păstreze în mănăstire pentru a le servi drept regulă de viețuire[10]. Se pare că, în fiecare an, scrisorile pe care le scriau episcopii Alexandriei în limba greacă pentru a anunța data Paștelui erau reproduse în mai multe exemplare de către cancelaria episcopală și trimise celor mai importante eparhii și mânăstiri din Egipt. Cel mai probabil, odată ajunse la destinație, acestea erau traduse în limba coptă, așa cum ne arată documentele vremii. În continuare, pastoralele scrise în greacă erau aranjate cronologic și prinse împreună într-un volum, ca să poată fi traduse la nevoie și în alte limbi orientale. Așa s-a întâmplat și în cazul Epistolelor festive ale Sf. Atanasie care ne-au fost transmise, de cele mai multe ori incomplet, în versiuni siriace și copte[11]. Acestea din urmă sunt mai numeroase și conțin mai multe foi, împrăștiate în numeroase biblioteci europene, egiptene și ruse[12].

---

[8] Vezi aici studiul nostru Mihai Ciurea, „Fragmentul muratori: o «pagină» din istoria canonului biblic neotestamentar," în *MO* 9-12 (2019): 140-55.

[9] Daniel Marguerat, *La premier histoire du christianisme. Les Actes des apôtres* (Paris: Cerf / Genève: Labor et Fides, 2003), 64.

[10] Louis-Theophile Lefort, *Le vies coptes de saint Pachome et ses premiers successeurs* (Louvain: Bureaux du Muséon, 1943), 207.

[11] În versiunea coptă, Epistola către Evrei este plasată între 2 Corinteni și Galateni, ceea ce corespunde ordinii epistolarului paulin din Biblia sahidică. Ordinea epistolelor pauline adoptată de Sf. Atanasie, așa cum am expus-o mai sus, este puternic atestată în Biserica greacă.

[12] Pentru detalii vezi excelentul articol al lui Gabriella Aragione, „La Lettre Festale 39

Cât despre a 39-a Epistolă festivă, aceasta a fost transmisă prin intermediul a două codexuri copte, reconstituite astăzi aproape complet (exceptând începutul și sfârșitul) prin eforturile susținute ale specialiștilor, numite Codex B și Codex C[13]. Pe lângă textele transmise de colecțiile copte și siriace, există și alte fragmente în limbile siriacă, coptă, armeană și greacă ce ne-au parvenit în mod indirect[14]. Astfel, tradiția greacă indirectă constă în șaptesprezece citări cuprinse în lucrarea „Topografia creștină", care a fost compusă la jumătatea sec. al V-lea de către negustorul și pelerinul Constantin al Antiohiei, supranumit Cosmas Indicopleustes (*i.e.* Călătorul Indiilor)[15].

Cu toate acestea, niciuna dintre aceste referințe nu menționează Epistola festivă de care ne ocupăm, de unde înțelegem că a avut o istorie aparte. De fapt, nu epistola în întregime, ci numai partea referitoare la istoria canonului biblic a fost inclusă, pentru conținutul său deosebit, în colecțiile care cuprindeau scrisorile canonice ale Sfinților Părinți de limbă greacă (limba originală a scrisorii). Se știe că, începând cu sec. al V-lea, unele documente patristice au fost integrate în colecțiile canonice orientale, alături de canoanele sinoadelor ecumenice și locale. Așa se face că Sf. Atanasie cel Mare este amintit în canonul 2 al Sinodului Trulan (691-692), alături de alți Sfinți Părinți ai Bisericii. Chiar dacă acest canon nu precizează în mod concret care sunt textele sursă, tradiția manuscrisă datată în sec. X-XII ne permite să le identificăm: este vorba despre scrisoarea adresată călugărului Amun, de un extras din cea de-a 39-a Epistolă festivă și, de asemenea, de scrisoarea către Rufin. Aceasta din urmă nu apare în toate colecțiile și uneori a fost separată de primele două texte și pusă la finalul canoanelor Părinților greci. Textul acestei părți a pastoralei atanasiene referitoare la canonul Sfintei Scripturi prezintă numeroase și semnificative diferențe față de versiunea coptă, astfel încât devine evident că această versiune se aseamănă mai mult cu o rescriere a originalului, decât cu o copiere propriu-zisă a sa.

Epistola festivă – imagine a canonului biblic nou-testamentar din secolul al IV-lea

Chiar dacă mai mulți ierarhi ai diferitelor comunități creștine din Biserica primară sunt preocupați de semnalarea unei liste oficiale a scrierilor scripturistice inspirate, în special la confruntarea cu literatura apocrifă care constituia un pericol

d'Athanase. Présentation et traduction de la version copte et de l'extrait grec," în *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire et sa formation*, eds. Gabriella Aragione, Eric Junod et Enrico Norelli (Genève: Labor et Fides, 2005), 197-201.

[13] Aragione, „La Lettre Festale 39 d'Athanase," 201-2.

[14] Atanasio di Alessandria, *Lettere festali. Anonimo, Indice delle Lettere festali*, în *Letture cristiane di primo millenio* 34, trad. Alberto Camplani (Milano: Paoline, 2003), 595-8.

[15] Vezi Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, în *SC* 197, trad. Wanda Wolska-Conus (Paris, 1973), 241-53.

direct pentru credința autentică, se pare că Sf. Atanasie cel Mare (cca. 295-373) a fost „primul prelat care s-a folosit de poziția sa din fruntea unei eparhii întinse și importante pentru a se ocupa cu problema canonului biblic”[16]. Catalogul cărților Vechiului și Noului Testament întocmit de către marele ierarh alexandrin are o importanță deosebită pentru istoria canonului biblic, deoarece, pentru prima dată, în anul 367 la Alexandria, autoritatea bisericească transmite un punct de vedere oficial cu privire la numărul complet al celor douăzeci și șapte de scrieri nou-testamentare. Exista un obicei mai vechi în Biserica Alexandriei, inițiat se pare de către Sf. Dionisie (†265), ca în fiecare an, după sărbătoarea Epifaniei, să fie transmisă o scrisoare pastorală din partea ierarhului, sub forma unei „Epistole festive” (*eortastikê epistolê*), care era adresată tuturor bisericilor și mânăstirilor egiptene aflate sub autoritatea sa, în scopul informării acestora cu privire la stabilirea datei sărbătorii pascale, a celorlalte sărbători dependente de aceasta și implicit a începutului Postului Mare.

Autoritatea Bisericii egiptene prin reprezentantul ei în privința acestui punct important pentru ciclul liturgic anual nu este surprinzătoare, întrucât ținea și de o oarecare reputație a învățaților din Alexandria cu privire la calculele astronomice. De aici, informațiile erau transmise Bisericii apusene prin episcopul Romei, iar celei siriene prin episcopul Antiohiei. În acest context, astfel de mesaje anuale deveneau un bun prilej pentru discutarea unor probleme teologice importante, dincolo de data sărbătoririi Paștelui, cum este cazul canonului biblic în a 39-a Epistolă festivă a Sf. Atanasie cel Mare (328-373). Chiar dacă nu putem spune cu exactitate care a fost impactul real al acestei scrisori în Răsăritul creștin (în special cu privire la cartea Apocalipsei, din cauza reticenței la erezia milenaristă sau hiliastă), este clar că intenția întâistătătorului este de a pune capăt proliferării așa-numitelor scrierilor apocrife (*ta legomena apokrypha*), răspândite îndeosebi de meletieni. Este de asemenea important și faptul că, în timpul șederii sale la Roma (340-341), Sf. Atanasie i se ceruse de către Împăratul Constans să alcătuiască o listă a cărților Sfintei Scripturi. În orice caz, denumirea și ordinea cărților canonului 367 sunt aceleași cu cele din Codex Vaticanus, ceea ce ar putea fi privit ca rezultatul activității ierarhului[17].

După ce descrie cărțile inspirate ale Vechiului Testament, excluzându-le pe cele deuterocanonice care pot fi cel mult niște lecturi edificatoare, Sf. Părinte, „îndemnat de frații legitimi” (*para gnision adelphon*) enumeră cele 27 de scrieri ale Noului Testament, în următoarea ordine: cele patru Evanghelii (după Matei, după Marcu, după Luca și după Ioan); Faptele Apostolilor; cele șapte Epistole numite sobornicești, ale apostolilor (Iacov, 1-2 Petru, 1-2-3 Ioan și Iuda); cele paisprezece

[16] Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origins, Development and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 211.

[17] Vezi *Histoire « Acéphale » et Index syriaque des Lettres festales d’Athanase d’Alexandrie*, în *SC* 317, eds. A. Martin și M. Albert (Paris, 1985), 302-3.

Epistole pauline (Romani, 1-2 Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, 1-2 Tesaloniceni, Evrei, 1-2 Timotei, Tit, Filimon); Apocalipsa lui Ioan. Toate acestea sunt socotite a fi „izvoare ale mântuirii” (*pegai soteriou*) care pot să îi adape pe toți cei însetați de Cuvântul lui Dumnezeu, pentru că numai prin ele se binevestește învățătura evlaviei creștine. În consecință, nimeni nu are dreptul să adauge ceva la acestea, nici să scoată din ele ceva. Pentru cei care se apropie (*i.e.* catehumenii) de cuvântul evlaviei (*logos eusebias*), dar și pentru mai multă exactitate (*akribia*) în privința listei canonice, mai sunt enumerate și alte cărți bune de citit, precum Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Sirah, Estera, Iudit, Tobit, Învățătura numită a Apostolilor (*i.e.* Didahia) și Păstorul (lui Herma). Și cele canonice și cele recomandate la lectură (*anaginoskomena*) sunt total diferite de apocrife, care sunt o născocire a ereticilor (*airetikon estin epinoia*), „pentru că le scriu când vor, dar le fac plăcute și le adaugă ani, ca să aibă prilej, înfățișându-le ca vechi, pentru ca să-i înșele apoi pe cei curați (neîntinați)”[18].

S-a vorbit adesea despre Sf. Atanasie cel Mare ca un vizionar, cu o uimitoare capacitate de a realiza, în mod concret, un acord în ceea ce privește o Scriptură unitară pentru întreaga Biserică, prin acceptarea Epistolei către Evrei (respinsă cu precădere în Apus) și a Apocalipsei (respinsă mai ales în Răsărit), dar și prin renunțarea la tiparul devenit aproape clasic al împărțirii în trei categorii ale autenticității ale scrierilor biblice (cum vedem la Origen sau Eusebiu de Cezareea). Acuratețea și fermitatea cu care sunt descrise și enumerate cărțile cuprinse în canon (*kanonizomena* – prima apariție cunoscută a acestui verb într-un context scripturistic) nu mai lasă nicio urmă de îndoială și se impune ca un reper în istoria creștinismului și totodată ca un punct culminant al unui traseu anevoios și plin de provocări care nu va mai fi niciodată ignorat.

Structura și planul *Epistolei a 39-a festive* a Sf. Atanasie cel Mare

Așa cum spuneam și mai sus, astăzi cunoaștem cu exactitate, grație tuturor fragmentelor pe care le deținem, aproximativ trei sferturi din conținutul Epistolei festiv, pe care o să îl descriem în cele ce urmează[19].

Prima parte cunoscută se referă la „Hristos Învățătorul” (6-15) și cuprinde următoarele două secțiuni: Hristos este singurul Învățător (6-12), Care nu este recunoscut de către iudei, arieni și meletieni (13-15). Iisus Hristos *Didaskalos* s-a manifestat înainte de toate ca Doctor al sufletelor și al trupurilor noastre. Învățătura

[18] Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament*, 124.

[19] Cf. Eric Junod, „D’Eusèbe de Césarée à Athanase d’Alexandrie en passant par Cyrille de Jérusalem : de la constructions savante du Nouveau Testament à la clôture ecclésiastique du canon,” în *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l’histoire et sa formation*, eds. Gabriella Aragione, Eric Junod și Enrico Norelli (Genève: Labor et Fides, 2005), 184-7.

despre adorarea lui Dumnezeu (*theosebeia*) în Biserică nu este o invenție omenească, ci vine de la Domnul Care L-a descoperit pe Tatăl tuturor celor care Îl iubesc. Mai întâi L-a revelat Sfinților Apostoli și ucenicilor Săi, cărora le-a poruncit să propovăduiască ceea ce au învățat de la El. Așadar, pentru noi toți, El este Învățătorul prin excelență Care le-a descoperit oamenilor învățătura Sa și nimeni nu Îi poate lua acest titlu. Discipolii, chiar dacă învață la rândul lor, rămân ucenici, pentru că ceea ce învață este ceea ce au învățat. Mai mult, este propriu creaturilor să fie instruite de Domnul. În pasul următor, tonul devine polemic și este direct îndreptat împotriva celor care nu au vrut să asculte învățătura lui Hristos: mai întâi iudeii, care mirându-se că Acesta cunoștea Scripturile fără să fi fost instruit, L-au pedepsit; apoi ereticii arieni cărora li s-au adăugat meletienii care L-au negat și care s-u adunat pentru a-L huli pe Domnul. Așa cum iudeii au ales eliberarea lui Baraba și răstignirea lui Iisus, tot astfel ereticii reclamă același lucru ținându-L drept creatură și spunând că a fost un timp când Acesta nu a existat. Cu toții rămân morți în necredința lor. Această primă parte se termină cu o remarcă referitoare la celebrarea pascală pe care creștinii adevărați o sărbătoresc după tradiție Părinților și după învățătura Scripturilor care este perfectă.

Cea de-a doua parte se referă la Sf. Scriptură ca fundament pentru instruirea creștină (15-32) și cuprinde patru secțiuni: 1. Reamintirea cărților Scripturii din cauza scrierilor apocrife (15-19); 2 Celelalte scrieri (20); 3. Critica apocrifelor (21-27); 4. Instruirea creștinilor (28-32). Sf. Scriptură este deplină și suficientă. Așa cum ereticii care l-au respins și negat pe Hristos sunt morți sufletește, tot astfel există și unii creștini care s-au îndepărtat de cuvântul Sfintei Scripturi și au început să citească alte scrieri numite apocrife, lăsându-se seduși de învățătura acestora. Parafrazând prologul lucan (cf. Luca 1,1-4), în sens negativ, Sf. Părinte spune că sunt unii care au încercat să alcătuiască pentru ei înșiși așa-numitele apocrife și să le amestece cu Scriptura insuflată de Dumnezeu. De aceea, la îndemnul „fraților legitimi” (*i.e.* creștinii autentici care se opun ereticilor), ierarhul enumeră cele 22 de cărți ale Vechiului Testament (după numărul literelor alfabetului ebraic), precum și cele 27 de cărți ale Noului Testament. Apocrifele sunt, așadar, de evitat, fiind total diferite atât de scrierile canonice cât și de cele ziditoare de suflet și trebuie să le respingem și să ne abținem a le aminti în special în prezența catehumenilor. Doar în Sfintele Scripturi găsim fundamentul credinței autentice și al evlaviei creștine, respectiv învățăturile despre Sf. Treime, înomenirea Logosului, Înviere și Judecată. Folosirea Bibliei canonice în Sf. Biserică, ale căror scrieri au fost enumerate deja, și numai a ei devine astfel o condiție esențială a celebrării sărbătorii pascale așa cum se cuvine, nu ca un aluat vechi, ci ca un aluat nou al curăției și adevărului.

Ultima parte reconstituită a documentului cuprinde informațiile finale (33-34), respectiv anunțarea datei Postului Mare, a Paștelui, a sărbătorile postpascale, rostirea doxologiei, salutările finale, precum și o listă actualizată a episcopilor.

Este uimitor și totodată foarte motivant felul în care Sf. Atanasie, un ierarh septuagenar cu nu mai puțin de 37 de ani de episcopat tumultuos afirmă în mod ferm și viguros cele două norme ale credinței creștine, *Hristos și Scriptura*, pentru a putea ajunge la cunoașterea adevărului dumnezeiesc. Nu putem să nu ne întrebăm de ce tocmai acum și în ce context, în ultimii săi ani de păstorire, Sf. Părinte încredințează acest mesaj solemn comunităților egiptene, inclusiv mânăstirilor din eparhia sa. Întrebarea nu se referă neapărat la învățătura hristologică, întrucât aceasta este o constantă în scrierile atanasiene, ci mai degrabă tocmai la punctul care ne interesează aici, respectiv la învățătura despre scrierile canonice ale Sfintei Scripturi, despre cărțile bune de citit și despre scrierile apocrife. Altfel spus, chiar dacă din ansamblul operei sale Sf. Atanasie apare ca un foarte bun cunoscător al Scripturii, preocupat să-și ancoreze învățătura și credința permanent în aceasta, totuși niciodată până acum nu a simțit nevoia de a stabili limitele canonului biblic și nici de a evidenția cu atâta virulență nocivitatea apocrifelor. Putem bănui că în spatele acestui gest se află un îndemn la unitate adresat tuturor creștinilor și monahilor egipteni, ceea ce se reflectă atât în credința propovăduită, cât și în practica liturgică. De asemenea, mai putem intui faptul că în unele locuri sau medii creștine egiptene existau unele incertitudini cu privire la canonicitatea anumitor cărți biblice, sau o tendință de le ignora pe unele dintre acestea, din diferite motive, de multe ori în favoarea unor apocrife[20].

Preocuparea de a furniza o listă a scrierilor canonice (*kanonizomena*) este atestată și de alte preocupări ale Sf. Atanasie cel Mare relativ la acest subiect, anterior momentului transmiterii celei de-a 39-a Epistole festive. De pildă, în *Epistula de decretis synodi Nicaenae* 18, scrisă între 351-355, se menționează faptul că Păstorul lui Herma nu face parte din canon (*me on ek tou kanonos*). Avem aici prima folosire cunoscută a substantivului *kanon* pentru a desemna colecția cărților care fac parte din Sf. Scriptură[21]. Pe lângă aceasta, în anul 350, răspunzând la o poruncă imperială, ierarhul i-a trimis lui Constant (*Apologia ad Constantium 4*) exemplare din „dumnezeieștile Scripturi" (*ton theion graphon*), ocazie cu care a făcut o selecție sau cel puțin a aprobat un anumit corpus canonic. Așa cum spuneam și mai sus, această comandă este asociată adesea cu conținutul Codexului Vaticanus și pentru că lista scrierilor biblice transmise este extrem de apropiată de cea a Epistolei festive.

Devine evident și faptul că episcopul Alexandriei se înscrie deja într-o tradiție prezentă în sec. al IV-lea în comunitățile creștine egiptene, pe care cel mai probabil a moștenit-o de la predecesorul său, Sf. Ierarh Alexandru.

---

[20] Junod, „D'Eusèbe de Césarée à Athanase d'Alexandrie en passant par Cyrille de Jérusalem," 188-9.

[21] Metzger, *The Canon of the New Testament*, 289-93. Vezi și David Brakke, „Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Nine Festal Letter," *Harvard Theological Revue* 87 (1994): 413.

Îi revine, totuși, Sf. Atanasie marele merit de a fi îndrăznit să concretizeze tradiția moștenită de la părintele său spiritual, cu bună știință și în mod inovativ, prin comunicarea unui catalog canonic exhaustiv care să conțină „izvoarele mântuirii" și „fundamentele credinței celei adevărate". Cât despre „cărțile bune de citit" (*anaginoskomena*), acestea nu sunt nicidecum o reminiscență a categoriei savante *antilegomena* sau *amphiballomena* avansate de predecesorii săi, ci mai degrabă constituie o referință la tradiția „Părinților" egipteni, care le foloseau în parohii și mânăstiri în scopul instruirii catehumenilor, dar care trimiteau totodată și la distincția antică specifică iudaismului alexandrin și specifică faimoasei Școli catehetice din Alexandria Egiptului. Se știe, în acest sens, că Origen însuși, într-una din Omiliile sale la cartea Numerilor (XXVII.1.2-3) făcea distincție între un învățământ moral, mai simplu și mai puțin doctrinar, adresat catehumenilor (care se regăsește în cărți precum Estera, Iudit, Tobit și Înțelepciunea lui Solomon) și un învățământ al scrierilor dumnezeiești, cum este cartea Leviticului (adică o parte din Torah)[22].

Concluzii

Sf. Atanasie cel Mare, arhiepiscopul Alexandriei, se remarcă prin faptul că ne furnizează, prin intermediul celei de-a 39-a Epistole festive (*eortastikê epistolê*) din anul 387, *prima listă completă* a celor 27 de cărţi ale Noului Testament. Scrisoarea se distinge, de asemenea, şi prin bogăţia învăţăturilor pe care le transmite. Documentul, care conţine cărţile ambelor Testamente, exprimă şi transmite o decizie suverană, care vizează să fie răspândită şi respectată într-un teritoriu foarte vast – Egiptul (caracter enciclic). Nici o altă listă grecească a sec. al IV-lea nu este ataşată unui astfel de cadru şi unor astfel de circumstanţe istorice.

La câţiva ani după Sf. Chiril al Ierusalimului, ierarhul alexandrin adresează Bisericilor Egiptului pastorala anuală, care conţine, în special: data viitoarei sărbători pascale și implicit a Postului Mare; întărirea învăţăturii asupra Sfintelor Scripturi şi a scrierilor apocrife, prin intermediul unei liste exhaustive a cărţilor canonice şi inspirate ale Noului şi ale Vechiului Testament şi a unei liste a cărţilor desemnate drept „bune de citit" care au un rol propedeutic în învăţământul catehetic. Pe de altă parte, identificarea „apocrifelor" are ca scop stigmatizarea acestor scrieri, ca urmare a folosirii termenului, în sens pozitiv, de către meletieni (aceeaşi conotaţie peiorativă pe care o întâlnim şi la Sf. Chiril al Ierusalimului). Luarea de poziţie a lui Atanasie şi-a făcut simţite efectele în Egipt şi probabil a stat, în mod direct, la originea îngropării manuscriselor copte de la Nag Hammadi, care trebuiau să facă parte dintre cărţile denunţate ca fiind „apocrife".

---

[22] Cf. Albert C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), 138-42.

„Scrisoarea pascală" nu s-a păstrat decât parţial şi poate fi reconstituită plecând de la două manuscrise copte (2 codexuri, care poartă denumirea de *Lefort* şi *Camplani*) şi unul grec (mai degrabă o rescriere decât o traducere). La acestea se adaugă alte două manuscrise (unul siriac şi unul armean), de o mai mică importanţă, pentru că emană din anumite tradiţii indirecte[23]. Astfel, structura a aproximativ trei sferturi din scrisoare este următoarea: *6-15 - Hristos Domnul*: Hristos este singurul Domn (6-12), care nu a fost recunoscut de iudei, arieni şi meletieni (13-15); *15-32 – Perfecţiunea Scripturii pentru instruire*: amintirea cărţilor Scripturii, din pricina apocrifelor (15-19); celelalte cărţi (20); critica apocrifelor (21-27); instruirea creştină (28-32); *33-34 – Informaţii finale*: date, salutări, veşti episcopale etc.

A dezvolta o listă a cărţilor canonice şi a sublinia rolul Sfintelor Scripturi nu pare să constituie o sarcină dificilă pentru Sf. Atanasie cel Mare. Conceptul de „canon scripturistic" şi conţinutul său erau deja formulate. Este vorba aici, totuşi, de prima folosire a termenului *canon* pentru a desemna colecţia cărţilor care constituie Biblia, ca sursă incontestabilă a istoriei mântuirii. Așadar, a 39-a Epistolă festivă, scrisă în limba greacă în anul 367, constituie o etapă fundamentală în procesul de definitivare al canonului biblic, al Vechiului şi al Noului Testament, precum şi în respingerea scrierilor apocrife. Acesta este şi motivul pentru care secţiunea Scrisorii care vorbeşte despre canonul scripturistic a fost extrasă şi transmisă în toate colecţiile canonice ale epocii bizantine. Canonul 2 al Sinodului Trulan sau Quinisext (691) îl va plasa pe Sf. Atanasie în rândul celorlalţi Părinţi ai Bisericii care constituie sursele de drept ale Istoriei Canonului, după perioada apostolică şi a Sinoadelor precedente[24].

Trebuie spus, în final, că fixarea definitivă a canonului celor 24 de cărţi a survenit mai devreme în Biserica latină, decât în Biserica greacă. Ea a fost confirmată prin deciziile conciliare, luate în special de Sinoadele regionale de la Cartagina (în 397, reluând o decizie mai veche a Sinodului din Hippo, din 393) şi în 419. Fericitul Augustin (396) vorbeşte despre toate cele 27 de cărţi ale Noului Testament, iar Fericitul Ieronim le cuprinde, de asemenea, pe toate în traducerea latină a *Vulgatei* (385-395). Am putea afirma că în Orient şi în Occident (cu excepţia Bisericilor Siriei) canonul Noului Testament este deja fixat, către sfârşitul secolului al IV-lea. Datele decisive sunt, pentru Orient, a 39-a Epistolă festivă a Sf. Atanasie al Alexandriei în 367, iar, pentru Occident, Sinoadele de la Roma (382) şi cele africane de la Hippo (393) şi Cartagina (397 şi 419).

---

[23] Există, de asemenea, şi o traducere în greaca modernă, de S. Sakkos, „Hê lth'heortastikê epistolê tou Megalou Athanasiou," *Temos Heortios Khiliostes hexakosiostes epeteiou Megalou Athanasiou (373-1973)*, ed. I. Mantzarides (Thessaloniki, 1974), 174-86.

[24] Pericles-Pierre Joannou, *Discipline générale antique (deuxième – neuvième siècle)* (Grottaferrata: Tipografia Italo -Orientală „S. Nillo", 1962), 120-5.

*

Pe Părintele Profesor Ioan Chirilă l-am cunoscut încă din perioada studiilor liceale și universitare, prin intermediul operei sale care reprezintă un reper fundamental pentru studiile biblice, în special în domeniul Vechiului Testament și în cel al Limbii ebraice, dar nu numai. L-am întâlnit personal, pentru prima dată, în același mediu livresc, mai exact în biblioteca Facultății de Teologie a Universității din Lausanne, Elveția, ca bursier al Bisericii Evanghelice Reformate din cantonul Vaud (EERV). M-a copleșit din primul moment cu blândețea paternă și cu autoritatea dascălului consacrat. Aceeași candoare a însoțit toate întâlnirile noastre de-a lungul timpului, prelungită întrucâtva și în ceea ce este specific relației maestru-ucenic. Îi doresc părintelui Ioan multă sănătate și putere de muncă, pe mai departe, pentru ca, la vremea maturității sale depline, să ne ofere ceea ce ar putea reprezenta o veritabilă *Summa Theologiae*.

Sfânta Scriptură şi Ermineutica biblică ortodoxă[1]

Constantin Coman
preot profesor universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Justinian Patriarhul"
Universitatea din Bucureşti
parintelecoman@yahoo.com

Ce este Ermineutica?

Hermeneutica biblică este ştiinţa înţelegerii Sfintelor Scripturi. Aceasta încearcă să răspundă la întrebarea în ce condiţii poate cineva să înţeleagă Sfintele Scripturi. Rămânem la cea mai simplă definiţie a Ermineuticii, care le sintetizează pe toate celelalte, în ciuda faptului că există o mare diversitate a definiţiilor, de la Schleiermacher, fondatorul ermineuticii moderne, care defineşte ermineutica drept „Artă a înţelegerii!"[2], până la Paul Ricoeur, care spune că: „Sarcina hermeneuticii este dublă: să reconstruiască dinamică internă a textului şi să restituie capacitatea operei de a se proiecta în afară în reprezentarea unei lumi pe care aş putea-o locui"[3].

Deşi definiţia acesteia pare simplă, Ermineutică este o ştiinţă extrem de complexă, care s-a dezvoltata foarte mult în ultimul secol, pătrunzând în mai toate domeniile cunoaşterii ştiinţifice.

Retrospectiva asupra Ermineuticii biblice ortodoxe

Ermineutica biblică ortodoxă este foarte puţin dezvoltată. În plus, atât cât este, nu este reprezentativă pentru spaţiul eclesial ortodox, adică nu izvorăşte şi nu exprimă viaţa şi nici teologia Bisericii Răsăritene. Cu câteva excepţii. Amintesc aici manualele de Ermineutică biblică de la sfârşitul secolului XIX, binecunoscute (Filaret Scriban[4], Vasile Ivanovici, Dr. C. Chiricescu, Iuliu Scriban), preluate şi în secolul XX de Ioan Constantinescu şi Mircea Basarab. Toate nu fac decât să copieze, în variante uşor adaptate, manualele vechi de ermineutică

---

[1] Studiul de față a fost publicat inițial în *Studii Teologice* 3 (2009): 31-59.

[2] F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, trad. Nicolae Râmbu (Iași: Polirom, 2001), 21.

[3] Schleiermacher, *Hermeneutica*, 29.

[4] *Sfinţita Erminevtică* (Iaşi, 1856); Vasile Ivanovici, *Ermineutica biblică* (1867); C. Chiricescu, *Ermineutica biblică* (Bucureşti, 1895); Iuliu Scriban, *Manual de Ermineutică biblică* (Bucureşti, 1911).

din Apus[5]. Mai grav este că, deşi ermineutica biblică occidentală a evoluat foarte mult, puţinele manuale româneşti de ermineutică biblică ortodoxă rămân datoare modelului de la sfârşitul secolului XIX. Ermineutica prof. Ioan Constantinescu este limitată, de fapt, la un capitol din manualul de Studiu al Noului Testament. Părintele Mircea Basarab publică o Emrineutică biblică într-un volum separat, dar nu aduce nimic nou în fond, faţă de manualele vechi.

Mai întâi m-aş întreba căror factor să se datoreze lipsa de interes pentru elaborarea unei ermineutici în spaţiul ortodox. Totuşi, problema înţelegerii corecte, asociată cu riscurile răstălmăcirii şi a consecinţelor acesteia, ar fi trebuit în mod normal să preocupe mai mult teologia noastră, dacă avem în vedere locul şi rolul pe care îl acordăm noi Sfintelor Scripturi, cel, puţin la nivel declarativ. Foarte sumar şi schematic voi avansa câteva posibile răspunsuri:

a. Interesul limitat pentru studiu avansat sau ştiinţific al Sfintelor Scripturi ar fi un motiv. Trebuie să recunoaştem că studiile noastre biblice după mai bine de o sută de ani, rămân cantonate în zona introducerii în cărţile biblice. Nu putem consemna nici dezvoltarea exegezei biblice – lipsa comentariilor biblice este grăitoare în acest sens – şi nici existenţa unor substanţiale studii de teologie biblică, ceea ce ar marca maturitatea studiilor biblice şi contribuţia lor specifică la dezbaterea şi elaborarea teologică. Dezvoltarea exegezei şi teologiei biblice ar fi condus pe cei preocupaţi de aceste domenii la confruntarea cu problematica ermineutică. Lipsa acestora au ţinut departe pe biblişti şi de dezbaterea privind cadrul referenţial şi premisele unei corecte şi cât mai complete înţelegeri a conţinutului Sfintelor Scripturi.

b. Raţionalismul radical, manifestat în ultimele veacuri la nivelul general al ştiinţei, pare să fi influenţat suficient de mult şi ştiinţa teologică, propunându-i suveranitatea şi suficienţa de sine a raţiunii. Ne este timpul necesar să dezvolt acest aspect, dar am să spun foarte simplu că datorită instaurării atotputerniciei raţiunii, a ieşit aproape complet din discuţie problema înţelegerii. Din moment ce avem raţiune, actul înţelegerii este rezolvat, nu mai este o problemă. Raţionalismul impune principii gnoseologice care influenţează şi ermeneutica. Unul dintre aceste este creditarea adevărurilor raţionale şi îndoiala faţă de adevărurile faptice. Leibnitz spunea în *Monadologia* sa: „Adevărurile raţionale sunt necesare şi opusul lor este imposibil, adevărurile faptice sunt întâmplătoare şi contrariul lor este posibil”[6]. Dacă există un dogmatism teologic şi acolo unde acesta există, el este rod al unui astfel de raţionalism, care creditează produsul logic al raţiunii mai mult decât

5 A se vedea critica mai extinsă a acestora manuale în lucrarea noastră: Constantin Coman, *Erminia Duhului* (Bucureşti: Ed. Bizantină, 2002).

6 Apud. Gerhard Maier, *Hermeneutica biblică*, ed. Cosmin Pricop (Sibiu: Ed. Lumina lumii, 2008), 34.

realitatea însăşi.

c. Transferat în spaţiul ştiinţelor teoretice şi al teologiei, acest raţionalism a condus la un fel de fundamentalism. Ceea ce era odată acceptat ca raţional nu mai era discutabil. În teologie, se poate vorbi de un fundamentalism dogmatic sau de manifestări dogmatiste, care îşi asumă, prin definiţie, suficienţa de sine şi rolul de autoritate ultimă şi în ceea ce priveşte înţelegerea şi folosirea textelor biblice. Dictatura dogmatismului, care mai persistă încă, a descurajat foarte mult studiile biblice şi implicit dezvoltarea unei ermineuticii biblice. Teologii nu au mai văzut o problemă în înţelegerea textelor biblice – decât cel mult în zona filologică şi istorică, în nici un caz în cea teologică – echivalând recursul la autoritatea Sfintelor Scripturi cu citarea pur şi simplu a textelor biblice acolo unde era nevoie. De fapt, apariţia manualelor de ermineutică biblică de la sfârşitul secolului XIX nu se datorează vreunei nevoi, ci faptului că ermineutica biblică era trecută în planurile de învăţământ ale seminariilor teologice şi mai târziu ale facultăţilor de teologie, planuri copiate ele însele din modelul apusean. În saţiul ortodox nu a apărut încă vreo frământare legată de problema înţelegerii Sfintei Scripturi. Nimeni nu s-a plâns şi nu se plânge în spaţiul răsăritean ortodoxe că ar avea probleme cu înţelegerea Sfintelor Scripturi, cel puţin în ceea ce priveşte reprezentanţii teologiei academice şi chiar nu numai.

d. Un uşor sau poate chiar mai accentuat fenomen pe care personal l-am calificat drept dochetism teologic, se află şi el după părerea noastră la originea acestei lipse de interes faţă de Ermineutica biblică. E nevoie să mă explic. Ocupându-se cu actul înţelegerii, ermineutica îşi îndreaptă preocupările inevitabil spre om şi spre istorie, dat fiind că omul este subiectul înţelegerii, el este chemat să înţeleagă Scripturile. Numai că teologia noastră s-a cantonat preponderent în zona preocupărilor „teologice” prin excelenţă, adică cele care-L privesc pe Dumnezeu şi iconomia dumnezeiască şi a dezvoltat foarte puţin sau aproape deloc antropologia teologică. Este simptomatică lipsa din planul de învăţământ al teologiei academice a unei discipline care să se ocupe cu antropologia teologică. Chiar în capitolul despre Cunoaşterea lui Dumnezeu, care ar implica şi discuţia despre înţelegerea, discursul teologiei sistematice tratează aproape exhaustiv problema revelaţiei din perspectiva lui Dumnezeu – cum se descoperă Dumnezeu şi ce forme sau expresii dobândeşte revelaţia dumnezeiască în istorie. Dar nu se pune aproape deloc problema receptării acestei revelaţii dumnezeieşti. Dacă s-ar pune în discuţie această temă s-ar ajunge la problematica ermineutică, adică la problema receptării inteligibile a revelaţiei dumnezeieşti. Dacă revelaţia este un act de comunicare, ea presupune doi subiecţi, unul care comunică, se descoperă, se revelează şi unul către care primul se descoperă şi care primeşte comunicarea sau descoperire. Dumnezeu se descoperă, în multe feluri şi în multe rânduri! Este cazul să ne mai întrebă în ce condiţii această descoperire dumnezeiască este înţeleasă de către om, căreia se adresează, de fapt?

Dacă ar fi să luăm în calcul miile de confesiuni creştine neoprotestante, care acoperă un spectru extrem de larg şi de diferit, am fi nevoiţi să recunoaştem că lectura şi înţelegerea Sfintelor Scripturi este o problemă, din moment ce întemeiaţi pe aceeaşi Scriptură, oamenii ajung să împărtăşească credinţe dintre cele mai diverse şi de multe ori contrarii. Veţi spune că acest lucru nu se întâmplă totuşi cu ortodocşii. Şi este adevărat. Dar una dintre explicaţii poate fi aceea că ortodocşii citesc şi studiază foarte puţin Sfintele Scripturi. Uşoara tendinţă spre dochetism teologic în spaţiul ortodox este, însă, o problemă cu implicaţii mult mai complexe.

Critica manualelor româneşti de ermineutică

Revin la prezentare pe scurt a ermineuticii biblice din manualele româneşti amintite, deşi nu ar mai trebui să ne preocupe, dat fiind faptul că sunt demult depăşite chiar de modelele care le-au inspirat. Totuşi, pentru a pătrunde în problematica ermineutică o să vă rog să-mi îngăduiţi câteva consideraţii critice la adresa acestora.

Mă voi referi la unul dintre cele mai răspândite manuale de Ermineutică biblică, dinaintea celui de-al doilea război mondial, cel al Arhim. Iuliu Scriban[7]. Necesitatea ermineuticii biblice reiese, după cum afirmă Iuliu Scriban din următoarele trei considerente: 1. Vechimea cărţilor sfinte („…e foarte greşit a judeca ideile exprimate şi faptele petrecute într-un mediu vechi, după ideile în care trăim noi"); 2. Locul diferit în care au fost scrise („ele au fost compuse în Orient, care cu toate cercetările de până acum, tot nu e de ajuns de bine cunoscut"); 3. Limbile în care au fost scrise („toate cărţile biblice au fost scrise în limbi stinse astăzi, a căror mânuire e mai grea decât a celor de azi")[8]. La acestea, autorul adaugă caracterul specific al Sfintei Scripturi, spunând: „Necesitatea Ermineuticii se vede nu numai din motivele expuse mai sus, pe care le împarte cu alte discipline biblice, ci mai cu seamă din caracterul cărţilor Sfintei Scripturi. Sfânta Scriptură nu este o singură carte, ci mai multe, şi nu sunt scrise într-un timp, ci într-o lungă scurgere de timp. Autorii n-au scris toţi într-un singur gen literar şi în aceeaşi formă. Unii au scris proză, alţii poezie, alţii au profetizat; unii au scris istorie, alţii au dat învăţături morale, alţii au scris învăţături dogmatice"[9]. Aceeaşi motivaţie şi aceeaşi tratare întâlnim şi la Pr. prof. Ioan Constantinescu şi la Pr. Mircea Basarab.

Această ermineutică „păcătuieşte" prin cel puţin două chestiuni fundamentale:

a. Exprimă un fel de arianism biblic

b. Este ecoul sau consecinţa principiului *Sola Scriptura*

Oricine poate identifica în această abordare perspectiva tributară ştiinţei

---

[7] Iuliu Scriban, *Manual de Ermineutică biblică*, ediţia a doua (Bucureşti, 1922).

[8] Scriban, *Manual de Ermineutică biblică*, 13.

[9] Scriban, *Manual de Ermineutică biblică*, 14-5.

seculare autonome. Textele biblice sunt considerate pur şi simplu ca fiind nişte texte vechi, venind dintr-o lume mult diferită de a noastră, de unde şi greutatea de a le înţelege. Prin urmare descifrarea limbajului propriu epocii şi a cadrului istoric respectiv ar rezolva problema înţelegerii. Sfintele Scripturi nu par a fi considerate şi în componenta lor dumnezeiască, ci numai în cea omenească. Sigur că se vorbeşte despre faptul că ele sunt inspirate de Dumnezeu, dar acest lucru nu este inclus problematicii şi nici soluţiei ermineutice, pentru că într-o astfel de situaţie, ermineutica s-ar fi întrebat şi de condiţiile în care omul poate înţelege Cuvântul sau vorbirea dumnezeiască a Sfintelor Scripturi. Avem aici de a face, după expresia lui George Florovski cu un fel de arianism și/sau nestorianism biblic, care discută despre caracterul extraordinar al Sfintelor Scripturi dar nu ia în calcul dumnezeirea ca atare a cuvântului biblic, ci cel mult presupune un ajutor dat cuvântului omenesc de către Dumnezeu în redactarea textelor biblice. Ori, după expresia aceluiaşi G. Florovski, „cuvântul Scripturii nu este cuvânt omenesc ajutat (prin inspiraţie) de Dumnezeu, ci este îngemănarea Cuvântului lui Dumnezeu cu cel omenesc, îngemănare sau unire ce nu poate fi înţeleasă decât în termenii unirii ipostatice în persoana Mântuitorului Hristos”[10].

În al doilea rând, Ermineuticile ortodoxe vechi pe care le-am citat, deşi mărturiseau distanţarea de principiul Sola Scriptura, în fapt, operau cu el. Sola Scriptura are două înţelesuri esenţiale: primul este acela de a socoti Scriptura ca unică autoritate normativă în materie de credinţă şi de viaţă şi cel de al doilea, care de curge din primul, este acela de a percepe, explica şi interpreta Sfânta Scriptură exclusiv prin ea însăși, izolat şi autonom de orice altă realitate, cum ar fi Istoria însăşi, Biserica, Tradiţia, Liturghia etc. De aceea, din moment ce tratau doare probleme de analiză şi înţelegere a textului biblic şi de capacitatea exegeţilor de a înţelege Scripturile, manualele respective manifestau implicit o astfel de atitudine.

Acest gen de ermineutică biblică este evident că se raportează la Sfânta Scriptură ca la o mărime în sine, autonomă, suficientă sieşi. Ea nu presupune decât raportarea culturală a Sfintelor Scripturi la timpurile în care au fost scrise. Nimic despre istoria vie şi continuă a poporului lui Dumnezeu sau a relaţiei poporului lui Dumnezeu cu Dumnezeu Însuşi, şi raportarea sau locul Sfintei Scripturi în această istorie. Ori, Sfintele Scripturi sunt parte a acestei istorii, dar nu o epuizează, se nasc în această istorie, dar o transcend în acelaşi timp. Există o relaţie continuă şi complexă a lui Dumnezeu cu omul şi cu oamenii, relaţie care se desfăşoară în cadrul istoriei universale şi care dă naştere unei istorii coerente şi unitare, dincolo de Sfintele Scripturi, care includ şi depăşesc istoric vorbind Sfintele Scripturi, continuând până astăzi şi până la sfârşitul veacurilor. Noi înşine suntem

---

[10] George FLOROVSKI, *Sfânta Scriptură, Biserica, Tradiţia*, trad. gr. (Tesalonic, 1976), 44.

eroi ai acestei istorii. Raportul dintre Istorie şi Scriptură, dintre Revelaţie şi Istorie, dintre Revelaţie, Istorie şi Scriptură este esenţial pentru înţelegerea a ceea ce este, de fapt, Sfânta Scriptură. Astfel, ermineuticile în discuţie nu amintesc mai nimic despre Biserică, Dumnezeiasca Liturghie, Tradiţia vie a Bisericii, viaţa ei prezentă, precum și despre raportul și contribuția lor la înţelegerea Sfintelor Scripturi.

„Ne-am însuşit obiectivarea Scripturilor şi eliminarea lor din propriu context eclesial şi liturgic", scria cu vădită amărăciune Părintele John Breck[11]. Această perspectivă asupra Sfintelor Scripturi nu rămâne din păcate la nivelul manualului de Ermineutică biblică, ci se regăseşte şi în felul în care teologia academică în întregul ei se raportează la textele biblice.

Ermineutica biblică occidentală

Am să vă propun o foarte scurtă prezentare a Ermineuticii biblice apusene, numai pentru a face mai clară problematica ermineutică în sine.

Cum spuneam, în Apus şi mai ales în lumea protestantă, Ermineutică s-a dezvoltat foarte mult. Evoluţia Ermineuticii biblice este strâns influenţată de filosofiile dominante, mai ales în perioada raţionalismului. Filosofia existenţialistă a lui Heidegger va influenţa ermineutica lui Rudolf Bultmann şi a ucenicilor săi, în frunte cu Gadamer, fondatorul noii ermineutici. Întrebarea decisivă pentru R. Bultmann este „legată de înţelegerea existenţei umane exprimate în Scriptură"[12]. Problema acestei ermineutici era să descifreze cum comunică omul modern cu omul şi lumea exprimate în Scripturi. Gadamer va spune că: „A înţelege înseamnă a te înţelege pe tine însuţi. Înţelegerea este în primul rând asentiment"[13]. Limbajul credinţei este factorul determinant în actul înţelegerii. Spre deosebire de aceştia, Paul Ricoeur spune că nu există nici un fel de autonomie a conştiinţei umane. Fiecare conştiinţa este determinată de un dat. Conştiinţa umană este un lucru determinat şi derivat din exterior. În felul acesta imanenţa este sfărâmată. El va promova, în contradicţie cu ermineutica derivată din raţiune, ermineutica derivată din revelaţie. Important de semnalat la Paul Ricoeur este distincţia clară pe care o face între Revelaţie în sine şi consemnarea Revelaţiei, distincţie afirmată şi de Karl Barth. În consecinţă P. Ricoeur spune că „obiectul Erminuticii nu este înţelegerea a ceea ce se spune, ci a (realităţii) despre care se spune"[14]. Am consemnat acest lucru pentru că el consună cu un principiu de gnoseologie teologică specific Răsăritului ortodox, conform căruia realitatea nu trebuie confundată cu vorbirea despre ea.

---

[11] John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiţia Bisericii*, trad. Ioana Tămăian (Cluj-Napoca: Patmos, 2003), 34.

[12] Apud. Maier, *Hermeneutica biblică*, 35.

[13] Maier, *Hermeneutica biblică*, 36.

[14] Maier, *Hermeneutica biblică*, 20

Astăzi, Ermineutică biblică protestantă recuperează mult din ermineutica reformatorilor şi a protestantismului ortodox. Am cercetat Ermineutica biblică, semnată de cunoscutul biblist luteran Gerhard Maier, apărută recent şi în limba română. Aceasta rămâne fidelă principiului Sola Scriptura, propunând, cum am anticipat, conceptul de ermineutică derivată din revelaţie. Ce este hermeneutica derivată din revelaţie? Pleacă de la principiul că Scriptura se interpretează pe sine însăşi (*Scriptura sacra sui ipsius intepres*). Prin urmare nu omul înţelege revelaţia pe baza conştiinţei lui, ci revelaţia i se face comprehensibilă”[15].

La polul opus faţă de ermineutica existenţialistă a lui Bultmann şi a ucenicilor acestuia, Gerhard Maier afirmă că „Hermeneutică izvorâtă din revelaţie trebuie susţinută înaintea oricărui tip de teologie bazată pe experienţă”. Argumentele lui sunt: a. experienţele oamenilor sunt contradictorii şi b. experienţa în sine nu oferă posibilitatea de a distinge învăţăturile adevărate de cele false. Mai mult Scriptura facilitează experienţe umane complet noi. Demersul exegezei biblice trebuie din acest motiv să fie determinat de revelaţie şi nu de teologia experimentală[16]. Ermineutica lui G. Maier insistă în a emancipa Scriptura şi Ermineutica de presiunile oricărei alte realităţi, cum ar fi cea a ştiinţelor, filosofia sau dogmatica şi chiar de istorie. Este evidentă conservarea cu rigoare a principiului Sola Scriptura. Ascultarea faţă de Sfânta Scriptură este premiza fundamentală pentru o Ermineutică bazată pe revelaţie.

Ermineutica lui Gerhard Maier vorbeşte însă despre rolul Duhului Sfânt în înţelegerea şi erminia Sfintelor Scripturi, lucru despre care ermineuticile ortodoxe nu scot nici un cuvânt. „Duhul Sfânt uneşte revelaţia dumnezeiască şi exegetul… Numai cel care are Duhul Sfânt are aplecare duhovnicească spre conţinutul Bibliei… Este o nelegiuire să doreşti a înţelege Scriptura fără Duhul Sfânt”. În plus, vorbeşte despre Sfintele Scripturi ca eveniment al întâlnirii dintre Dumnezeu şi om: „Scriptura este mult mai mult decât o simplă vistierie a adevărurilor de credinţă, este o împărtăşire a lui Dumnezeu, în adevăratul sens al cuvântului. Dumnezeu ni se împărtăşeşte şi vrea să avem parte de comuniunea cu El. Din acest punct de vedere Scriptura este numită pe drept cuvânt Revelaţie”[17]. În fine, aş mai menţiona rolul comunităţii eclesiale în actul exegetic, dar nu în sensul autorităţii eclesiale şi nici al tradiţiei, pe care protestanţii nu o acceptă. Apartenenţa bisericească a exegetului joacă un rol la înţelegerea Sfintelor Scripturi în sensul că: interpretarea Scripturii este o sarcina întregii Bsiericii; exegetul este dependent de schimbul de păreri şi de îndreptarea frăţească din comunitatea. Interpretul biblic nu se reprezintă doar pe sine,

---

15 Maier, *Hermeneutica biblică*, 37

16 Maier, *Hermeneutica biblică*, 40-1

17 Maier, *Hermeneutica biblică*, 62

ci şi trupului lui Hristos căruia îi aparţine. Exegeza este o activitate responsabilă în cadrul comunităţii[18].

Ieşirea Ermineuticii din captivitatea apuseană

Bibliştii, sau teologii care încearcă să elaboreze o Ermineutică biblică proprie Răsăritului Ortodox, sunt *George Florovsky*, un pionier al acestor eforturi, profesorul grec *Savvas Agouridis* şi profesorul *John Breck*[19]. I-am mai putea aminti pe profesorul *Petros Vasiliadis*, care subliniază importanţa eclesiologiei euharistice ca reper ermineutic, pe dogmatistul şi filosoful grec *Nikolaos Matsoukas*, autorul uni tratat de gnoseologie teologică[20] şi pe *Ioannis Romanidis*, fost profesor de teologie dogmatică la Tesalonic, care dezvoltă foarte mult problematica gnoseologiei duhovniceşti sau harismatice[21].

Pasul extrem de important pe care-l fac cei trei este de a forţa ieşirea din considerarea Sfintei Scripturi în sine „Sola Scriptura" – determinată de presiunea ştiinţifică a Apusului – şi de a rearticula Sfintele Scripturi contextului istoric, eclesial şi liturgic.

Contribuţiile acestora au jucat un rol foarte important şi au pus bazele unei ermineutici biblice ortodoxe, tocmai subliniind funcţia ermineutică a Bisericii, a Tradiţiei Bisericii, a Dumnezeieştii Liturghii şi a vieţii liturgice în general a Bisericii.

Sfintele Scripturi şi istoria biblică

George Florovski, cel care, la primul congres al facultăţilor de teologie ortodoxe, de la Atena, lansa chemarea privitoare la „întoarcerea la Sfinţii Părinţi", are o contribuţie fundamentală în ceea ce priveşte ieşirea din exclusivismul sau absolutismul biblic. El recuperează dimensiunea istorică a Bibliei, făcând distincţie între istoria biblică şi Sfânta Scriptură, între iconomia dumnezeiască desfăşurată în istorie şi consemnarea acesteia în Sfintele Scripturi. Intră astfel în discuţie o altă mărime, o altă realitate extrem de importantă, de care Sfintele Scripturi sunt strâns legate şi care nu poate fi ignorată în considerarea acestora. Este vorba de istoria

---

[18] Maier, *Hermeneutica biblică*, 69

[19] George Florovsky publică mai multe studii pe această temă, cele mai multe adunate într-o lucrare intitulată *Scriptură, Biserică, Tradiţie*, în care aşează Sfânta Scriptură în cadrul său istoric. Savvas Agouridis este autorul unei *Ermineutici a textelor sfinte* (1979). John Breck este biblistul care s-a consacrat cel mai mult acestei prblematici, investigând tradiţia patristică şi încercând să valorifice în egală măsură şi ştiinţa biblică modernă. Lucrările sale au fost în parte publicare şi în limba română (Vezi *Sfânta Scriptură în Tradiţia Bisericii*.)

[20] Apărută şi în traducere românească sub titlul Nikolaos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. Maricel Popa (București: Ed. Bizantină, 1997).

[21] Vezi lucrarea sa Ioannis Romanidis, *Πατερική Θεολογία*, *Εκδόσεις Παρακαταθήκη* (Tesalonic, 2004).

însăşi, istoria sacră, deşi nu-mi place termenul, sau istoria mântuirii, desfăşurarea iconomiei dumnezeieşti, cu centru în momentul întrupării Fiului lui Dumnezeu, cu istoria Vechiului Israel, ca popor al lui Dumnezeu şi istoria noului Israel, a Bisericii. Recuperarea dimensiunii istorice este semnalul ieşirii de sub dictatura raţiunii, care aşa cum am văzut, suspecta de neadevăr istoria însăşi, dar nu avea nici un fel de îndoială în ceea ce priveşte capacitatea sa de a judeca lucrurile şi de emite adevăruri absolute. Ipocrită şi vicleană raţiunea redusese Scriptura la nivelul unui discurs scris, a cărei interpretare rămânea exclusiv la cheremul ei.

Acest punct de vedere aduce cu sine reconsiderarea perspectivei asupra Revelaţiei dumnezeieşti. Florovsky va spune că Revelaţia are loc în istorie, în cadrul relaţiei vii şi continue a lui Dumnezeu cu omenirea. Acest lucru va fi asumat de teologii ortodocşi. Iată ce scria N. Matsoukas la sfârşitul secolului XX: „Revelaţia dumnezeiască se realizează în creaţie şi în istorie, prin intermediul teofaniilor, iniţial ale Cuvântului neîntrupat şi ulterior ale Cuvântului întrupat, adică ale Mântuitorului Hristos. Patriarhii, Moise, regii, profeţii, apostolii, sfinţii, preoţii, trupul Bisericii, cuvântul, Tainele constituie o înaintare dinamică, în care teofaniile fac să se întâlnească şi să se unească permanent creaţia cu Împărăţia lui Dumnezeu. Nu există o altă cale a revelaţiei. Sfânta Scriptură şi celelalte monumente ale Tradiţiei sunt comentarii ale unei istorii, ale istoriei iconomiei divine”[22].

Sfintele Scripturi şi Sfinţii Părinţi

În fine, o a doua consecinţă a recuperării istoriei este reevaluarea Tradiţiei Bisericii şi a Sfinţilor Părinţi, în fapt reevaluarea istoriei iconomiei dumnezeieşti în continuarea sa eclesială. Istoria iconomiei dumnezeieşti nu se opreşte la sfârşitul secolului I d. Hr. odată cu ultima carte a Sfintei Scripturi. Prezenţa şi lucrarea lui Dumnezeu în lume continuă. Biserica este concretizarea acestei continuităţi. Alături de Sfintele Scripturi sunt invocate Scripturile Sfinţilor Părinţi. Autoritatea acestora este asemuită cu cea a Sfintelor Scripturi. Sola Scriptura era astfel combătută prin invocare unei autorităţi paralele sau alternative, cea a Sfintei Tradiţii, de cele mai multe ori, prin Sfânta Tradiţie sau ca expresie prin excelenţă a Sfintei Tradiţii înţelegându-se Sfinţii Părinţi, literatura patristică. Teologia dogmatică a vorbit pentru mult timp despre cele două izvoare ale credinţei: Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie. Din păcate, de cele mai multe ori, Sfânta Tradiţie a fost şi aceasta înţeleasă ca un corp literar, codificat sau necodificat printr-un canon asemănător celui scripturistic. De aceea, *Sola Scriptura* supravieţuia sub o formulă nou *Solae Scripturae*.

---

[22] Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, 10.

Sfintele Scripturi şi Comunitatea Euharistică (Biserica)

Profesorul Savvas Agouridis este autorul singurului tratat de Ermineutică biblică din spaţiul ortodox, care încearcă să aşeze Ermineutica biblică pe temeiul vieţii şi spiritualităţii Bisericii răsăritene. Acesta a apărut în anul 1979 şi a fost reeditat în anul 2000.

Întâi de toate, este evidentă emanciparea Ermineuticii prof. Agouridis de cercul strâmt şi asfixiant al considerării Scripturii în sine şi deschiderea ei spre spaţiul bisericesc. În acelaşi sens, nu mai avem de-a face cu imaginea exegetului izolat – eventual în bibliotecă – care încearcă pătrunderea înţelesurilor Scripturii, având la îndemână tot instrumentarul tehnic necesar, ci imaginea unui complex întreg de factori care aşează Scriptura într-un context mult mai dinamic şi, desigur, mult mai greu de controlat. Contextul general în care s-a născut Biblia este cel al lumii antice, marcată de cultura şi spiritualitatea ei proprie, dar există un context imediat, absolut determinant pentru geneza şi pentru înţelegerea Scripturilor care este Biserica lui Hristos, reper ermineutic ultim. Dacă există dificultăţi în a înţelege limbajul lumii antice, datorită distanţei de timp şi de spaţiu, precum şi diferenţelor paradigmei culturale, care rămân totuşi în limitele aceleaşi istorii a evoluţiei umane, cu cât mai mari sunt dificultăţile pe care le ridică limbajul unei lumi cu totul noi, care este Biserica şi, care implică nu numai factorul uman şi lumea cunoscută şi accesibilă acestuia, ci şi factorul dumnezeiesc, cu lumea şi adâncurile acestuia, inaccesibile naturii umane în starea ei iniţială. Acest aspect va fi confirmat şi întărit de ultima parte a lucrării, în care autorul, sub titlul *Probleme ermineutice*, tratează teme precum: Puncte de plecare pentru o Ermineutică Ortodoxă; Tradiţia ca purtător şi garant al adevărului revelat şi Taina Cuvântului dumnezeiesc[23].

Pentru prof. Agouridis, Dumnezeiasca Liturghie este un reper ermineutic esenţial, un cadru general pentru înţelegerea Sfintei Scripturi şi o premiză fundamentală pentru o ermineutică ortodoxă[24]. Şi aceasta nu numai pentru că Liturghia foloseşte lecturi biblice şi se raportează la întreaga istorie biblică, ci pentru că reprezintă o actualizare a acestei istorii la care-i face părtaşi pe participanţi. Iată modul dinamic în care înţelege profesorul grec funcţia ermineutică a Dumnezeieştii Liturghii, datorată recapitulării istoriei consemnată de Scripturile Sfinte. „Tainele Bisericii, şi în mod special Euharistia, nu sunt nimic altceva decât reprezentări dramatice (actualizări) ale lucrărilor mântuitoare ale lui Dumnezeu în istorie, despre care vorbeşte Scriptura [...]. Reprezentarea dramatică (sau dramaturgică, dacă nu sperie termenul n.n.) a morţii şi Învierii lui Hristos în Dumnezeiasca Liturghie, având ca prolog apariţia Lui în lume prin propovăduire, cu lecturile din Vechiul şi Noul

---

[23] Savvas Agouridis, *Ermineutici a textelor sfinte* (1979), 322-422.

[24] Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, 357 ş.u.

Testament, cu trimitere la deplinătatea revelaţiei dumnezeieşti şi a adevărului, nu este o simplă reprezentare a unor evenimente din trecut, care pot fi prezentate din raţiuni didactice în prezent [...]. Este vorba despre o reprezentare dramatică (actualizare) a întregii istorii a mântuirii, ca lucrare mântuitoare iniţială a lui Dumnezeu în trecut, ca realizare sacramentală (tainică) din nou, cu participarea noastră în prezent, şi ca speranţă a împlinirii ei la dimensiuni istorice şi universale în viitor. De altfel, invocarea Duhului Sfânt „peste noi şi peste cinstitele daruri", nu înseamnă că Duhul este continuu prezent în Biserică, din moment ce Acesta este care în fapt o constituie, ci arată exact prezenţa lui Dumnezeu prin Duhul Său în Biserică, ca lucrând din nou în mijlocul poporului Său ceea ce în trecut lucra prin Fiul Său, Iisus Hristos"[25]. Importanţa ermineutică a Dumnezeieştii Liturghii este pentru profesorul Agouridis capitală. „Liturghia Euharistică şi Sfânta Scriptură reprezintă acelaşi lucru, adică înţelesul mântuirii poporului lui Dumnezeu într-o istorie care are trecut, prezent şi viitor. Orice altă considerare ermineutică a Scripturilor ar scoate pe teologul ortodox în afara comunităţii euharistice şi ar transforma Scriptura din carte a Bisericii, adică a istoriei mântuirii poporului lui Dumnezeu, într-o lectură religioasă particulară. Trebuie subliniat în mod deosebit aici evenimentul invocării Duhului Sfânt asupra comunităţii şi a darurilor euharistice. Cu alte cuvinte, comunitatea luminată şi plină de harul Duhului participă efectiv la lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, care are trecut, prezent şi viitor, şi prin urmare, această comunitate constituie cadrul şi atmosfera în care este posibilă înţelegerea corectă pentru Biserică a Scripturilor. Adică, exegetul, numai ca exponent al Duhului comunităţii euharistice se află în direcţia revelării corecte a sensului textului sfânt". Dumnezeiasca Liturghie este o premisă fundamentală pentru ermineutica biblică pentru că este o altă fereastră deschisă spre aceeaşi realitate pe care o exprimă sau despre care vorbeşte Scriptura. „Scriptura şi Liturghia constituie o unitate. Nu numai pentru că Liturghia este legată de la început până la sfârşit de limbajul biblic, ci pentru că în Liturghie poporul vede şi trăieşte ceea ce a fost învăţat prin intermediul catehizării din Biblie"[26].

Sfintele Scripturi şi istoria universală

Dar, aşa cum semnalam deja, prof. Agouridis nu se limitează numai la comunitatea euharistică, ci extinde deschiderea spre întreaga istorie, spre viaţa întregii omeniri. Dumnezeiasca Liturghie, ca şi viaţa Bisericii în întregimea ei nu se adresează numai celor dinăuntrul Bisericii, ci a avut întotdeauna şi are o deschidere universală, ecumenică. Biserica este aluatul euharistic menit să dospească toată frământătura lumii, să transfigureze lumea şi istoria. Biserica a fost dintru început o

---

[25] Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, 358-9.

[26] Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, 359-61

realitate misionară. „Şi când vorbim despre misiune – scrie S. Agouridis – vorbim despre activitatea comunităţii euharistice în lume ca realitate istorică; este efortul de a lumina lumea cu adevărul şi de a o schimba pentru a putea trăi corect în prezent şi pentru a spera corect în viitor. Acest lucru se realizează prin încorporarea istoriei omenirii în istoria mântuirii, a comunităţii umane în comunitatea Împărăţiei lui Dumnezeu”[27]. Mai mult decât atât, pentru S. Agouridis, istoria generală a omenirii împreună cu cea a cosmosului întreg, a întregii creaţii a lui Dumnezeu este, după cum afirmă cu tărie şi Sfântul Ioan Gură de Aur, un reper ermineutic esenţial, în egală măsură. Pentru răsăritul Ortodox, scrie teologul grec, „Dumnezeul Scripturii şi al comunităţii euharistice este acelaşi cu Dumnezeul istoriei umane, acelaşi Dumnezeu al poporului lui Dumnezeu nu s-a lăsat pe Sine nemărturisit în experienţa comună istorică şi în gândirea oamenilor [...]. În felul acesta, experienţa general umană a lumii, istoria umană cu tot ceea ce implică ea se transformă într-o altă premisă esenţială pentru o ermineutică ortodoxă a credinţei, aşa cum este exprimată în Sfânta Scriptură. Prima, şi desigur din punct de vedere valoric superioară, este Comunitatea Euharistică. A doua, valoric inferioară, nu este în ipostasul său real ceva întru totul străin de prima, este, însă, ceva care s-a îmbolnăvit, uneori foarte grav, şi are nevoie de vindecare. Comunitatea Euharistică este vindecătorul”[28].

De la o ermineutică abstractă la o ermineutică considerată la nivelul subiectului uman personal şi conştient

Ceea ce se poate reproşa însă tuturor este faptul de a nu fi depăşit ceea ce aş numi un fel de conceptualism teologic (gândirea abstractă; operarea cu concepte abstracte, obiectivate şi autonomizate) care, oricât de elaborat şi ortodox ar fi, nu ajunge până la persoana umană, până la a considera locul şi persoanei umane în actul ermineutic. Ori, fără a consideră actul înţelegerii şi al erminiei la nivelul persoanei, se rămâne în continuare în zona abstractului şi a teologiei scolastice. Fără a lua în considerarea desfăşurarea lucrurilor la nivelul personal, se operează cu un fel de colectivism. Operarea cu conceptul de Biserică, Tradiţie, Dumnezeiască Liturghie, viaţă a Bisericii în general, fără considerarea persoanei umane ca purtător al identităţii şi evenimentului eclesial, al evenimentului Tradiţiei, riscă evident rămânerea în zona discursului scolastic. Biserica, Tradiţia, Scriptura, Liturghie sunt mărimi şi noţiuni care ies din dicţionar şi din limbajul abstract numai atunci când sunt văzute din perspectiva componentei lor esenţiale care este persoana umană. Toate aceste realităţi, chiar zugrăvite împreună, cu descrierea cea mai exactă a raporturilor dintre ele, nu reuşesc să ne introducă în viul lucrurilor, decât în

[27] Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, 362

[28] Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, 365

momentul în care sunt considerate din perspectiva persoanei umane. Mă întreb ce este Biserica fără considerarea ei din prisma unui subiect personal conştient de sine, care îşi asumă sau nu o relaţie vie cu Dumnezeu sau fără suma subiecţilor personali, conştienţi de sine, care-şi asumă şi activează o relaţie vie cu Dumnezeu cel personal, relaţie ce poate merge până la îndumnezeirea omului. Mă întreb ce poate fi Sfânta Tradiţie sau Tradiţia Bisericii, considerate în sine ca mărimi autonome şi autoritative, fără considerarea subiectului uman personal, conştient de sine şi de lumea din jurul său, sau a unei sume de subiecţi personali conştienţi de sine, care sunt cei în care se concretizează sau se întrupează tradiţia şi prin care se exprimă şi se predă de către subiecţi umani personali şi conştienţi, către subiecţi umani personali şi conştienţi de sine, devenind şi actualizându-se continuu ca tradiţie întrupată mai întâi şi apoi exprimată în diverse forme exterioare şi chiar materiale. Mă întreb dacă nu cumva vorbirea despre Dumnezeiasca Liturghie în sine fără să o subsumăm dialogului dintre o sinaxă de subiecţi personali conştienţi de sine şi Dumnezeu cel personal şi iubitor de oameni, nu generează o perspectivă teoretică, scolastică, abstractă şi amăgitoare, ideologică.

Voi risca să fac o afirmaţie care poate fi provocatoare, dar care mi se pare că este ancorată în adevăr: Biserica, Scripturile, Tradiţia şi chiar Liturghia sunt subsumate persoanei umane, sau mai corect şi mai complet, subsumate relaţiei omului cu Dumnezeu. Perspectiva istoriei biblice, vechi şi nou-testamentare, este foarte clară din acest punct de vedere: avem o istorie coerentă, unitară, cu începuturile ei şi cu anticiparea sfârşitului, cu un centru determinant care este Iisus Hristos, iar aceastei istorii în cele din urmă îi sunt subsumate toate realităţile componente, în complexitatea şi conexiunea dintre ele. Istoria aceasta este istoria relaţiei sau a dialogului de dragoste dintre Dumnezeu şi oameni. De aici şi cea mai adevărată definiţie a Dumnezeieştilor Scripturi: Istoria iubirii lui Dumnezeu pentru oameni!

Gnoseologia teologică sau hermeneutica biblică sunt epuizate, în manualele de teologie dogmatică, în capitolul despre Revelaţie şi Inspiraţie. Noi cunoaştem pe Dumnezeu pentru că Acesta ni se revelează şi pentru că revelaţia este exprimată, pusă în scris, în condiţii speciale de inspiraţie. Dar revelaţia nu este un act unilateral, ci este un act de comunicare interpersonală, care presupune un subiect care se revelează şi unul către care se revelează. Dumnezeu nu se revelează în abstract, ci se revelează, se descoperă în cadrul unui dialog unor subiecţi personali conştienţi, care receptează această revelaţie ca pe un dialog viu. Chiar ceea ce numim noi revelaţie naturală, prin creaţie şi istorie, nu poate fi actualizată fără receptarea şi actualizarea ei de un subiect uman conştient de sine. Prin urmare şi revelaţia naturală rămâne dependentă de subiectul uman personal, care are capacitatea de a recepta conştient această arătare a lui Dumnezeu în lucrurile mâinilor sale. Părintele Dumitru Stăniloae se întreabă ce ar fi lumea aceasta minunată dacă nu ar exista subiectul uman conştient care să

o conştientizeze, să o recepteze şi să o citească în cele din urmă ca pe o vorbire a cuiva către el, ca pe un mesaj esenţial adresat lui de către cineva. Este perspectiva care l-a condus pe marele teolog român so-şi intituleze capitolul despre lume din sinteza sa dogmatică: Lumea ca dar al iubirii lui Dumnezeu pentru oameni. În epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel avem descrisă imaginea lumii care nu a receptat vorbirea aceasta a lui Dumnezeu prin creaţiei şi a ajuns să confunde pe Creator cu creatura. Iar criza ecologică de astăzi este interpretată, între altele, şi ca o retragerea parţială a darului dumnezeiesc, tocmai datorită faptului că omul se bucura de darul lumii dar a uitat complet de Dăruitor, adică a ajuns să nu mai vadă în creaţie manifestarea iubirii lui Dumnezeu pentru el.

Teologia scolastică a reţinut discursul despre revelaţie şi despre inspiraţie şi a uitat esenţialul, și anume faptul că acestea nu există în afara dialogului interpersonal dintre Dumnezeu şi om.

Mic tratat de gnoseologie şi ermineutică al Sf. Pavel

În capitolul al doilea din Epistola întâi către Corinteni, Sfântul Apostol Pavel ne prezintă un mic dar cuprinzător tratat de gnoseologie teologică şi de ermineutică. Este o perspectivă completă asupra actului de comunicare dintre Dumnezeu şi oameni, cu indicarea condiţiilor în care această comunicare este inteligibilă din partea omului. O să vă cer îngăduinţa să vi-l prezint în rezumat.

Primul lucru pe care-l afirmă Sf. Pavel cu multă claritate şi chiar fermitate este acela că propovăduirea lui nu are drept conţinut nimic din ceea ce ţine de înţelepciunea lumii acesteia, ci exclusiv „înţelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă [...], pe care nici unul dintre stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o" (1Cor 2,7-8). Evangheliei Sfântului Pavel este descoperit de Dumnezeu: „Dar vă fac cunoscut, fraţilor, că Evanghelia cea binevestită de mine nu este după om; Pentru că nici eu n-am primit-o de la om, nici n-am învăţat-o, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos" (Gal 1,11-12). Important este faptul că Sf. Pavel ne spune cum s-a realizat această descoperire: prin intermediul Duhului lui Dumnezeu, „care toate le cercetează, chiar şi adâncurile lui Dumnezeu", pentru că „cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu" (1Cor 2,10-11). Descoperirea prin Duhul nu este una din exterior, ci din interiorul omului. Omul nu primeşte descoperirea Duhului, ci primeşte Duhul Însuşi, care nu lucrează numai descoperirea celor dumnezeieşti în om, ci îi conferă acestuia şi capacitatea cunoaşterii acestora: „Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaştem cele dăruite nouă de Dumnezeu" (1Cor 2,12).

Procesul nu se încheia aici. Propovăduirea tainelor dumnezeieşti este ea însăşi mijlocită de Duhul lui Dumnezeu: „Pe care le şi grăim, dar nu în cuvinte învăţate din înţelepciunea omenească, ci în cuvinte învăţate de la Duhul

Sfânt, lămurind lucruri duhovniceşti oamenilor duhovniceşti" (1Cor 2,13). Aici, Sfântul Pavel introduce un concept fundamental pentru antropologia teologică, cu relevanţă hotărâtoare pentru gnoseologia teologică şi pentru ermineutică: „omul duhovnicesc" (*πνευματικός άνθρωπος*). Conţinutul acestui concept este foarte clar şi nu coincide cu cel pe care de obicei i-l dăm noi. Nu este vorba despre omul preocupat de cele duhovniceşti sau spiritualizat, ci este vorba de omul care a primit Duhul lui Dumnezeu. Acest lucru este arătat şi de termenul antonim, folosit în acelaşi context: „omul firesc" (*ψυχικός άνθρωπος* – „Οὗτοί εἰσιν οἱ ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες", Iuda 1,19). Cât priveşte relevanţa ermineutică a acestor două concepte antropologice pauline fundamentale ea este exprimată în acelaşi context, pe un ton ferm, care nu suportă nici un fel de comentariu: „Omul firesc nu primeşte cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie şi nu poate să le înţeleagă, fiindcă ele se judecă duhovniceşte. Dar omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni" (1Cor 2,14).

Actul înţelegerii – neluat în seamă de teologia academică actuală – care face obiectul ermineuticii teologice în general şi al celei biblice în special – apare aici, în discursul paulin, definit în termeni greu de răstălmăcit sau reinterpretat. Înţelegerea celor dumnezeieşti, a tainelor lui Dumnezeu care fac şi conţinutul Sfintelor Scripturi, nu este posibilă decât pentru cei care au primit Duhul lui Dumnezeu.

Acest mic tratat paulin de gnoseologie teologică şi ermineutică limpezeşte problema revelaţiei şi a inspiraţiei dumnezeieşti, subliniind faptul că factorul decisiv atât în actul revelaţiei cât şi în cel al inspiraţiei este Duhul lui Dumnezeu. Cheia gnoseologică şi ermineutică este Duhul lui Dumnezeu: Descoperirea se face prin Duhul, propovăduirea se face prin cuvinte învăţate de la Duhul, de către oameni care au primit şi către oameni care au primit Duhul lui Dumnezeu.

Voi invoca un alt text paulin revelator şi cuprinzător din acest punct de vedere: „Nu încetez a mulţumi pentru voi, pomenindu-vă în rugăciunile mele, Ca Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă duhul înţelepciunii şi al descoperirii, spre deplina Lui cunoaştere, Şi să vă lumineze ochii inimii, ca să pricepeţi care este nădejdea la care v-a chemat, care este bogăţia slavei moştenirii Lui, în cei sfinţi, Şi cât de covârşitoare este mărimea puterii Lui faţă de noi, după lucrarea puterii tăriei Lui, pentru noi cei ce credem. Pe aceasta, Dumnezeu a lucrat-o în Hristos, sculându-L din morţi şi aşezându-L de-a dreapta Sa, în ceruri, Mai presus decât toată începătoria şi stăpânia şi puterea şi domnia şi decât tot numele ce se numeşte, nu numai în veacul acesta, ci şi în cel viitor. Şi toate le-a supus sub picioarele Lui şi, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii, Care este trupul Lui, plinirea Celui ce plineşte toate întru toţi" (Ef 1,17-23).

Aspectul care, de obicei, scapă capitolelor de gnoseologie teologică din manualele noastre de teologie dogmatică, aproape fără excepţie, este cel legat de receptarea revelaţiei dumnezeieşti. Se vorbeşte şi despre revelaţie şi despre inspiraţie, dar nu se spune un cuvânt despre condiţiile în care revelaţia sau cuvintele inspirate ale Sfintei Scripturi pot fi receptate cu şansa de a fi înţelese. Sfântul Pavel aici nu lasă loc la nici un fel de interpretare: cele dumnezeieşti sunt accesibile omului care are Duhul lui Dumnezeu şi inaccesibile celui care nu are Duhul omenesc. Cred că sunteţi de acord cu mine că este vorba despre mult mai mult decât condiţiile morale pe care trebuie să le împlinească exegetul, după manualele vechi de ermineutică biblică.

Funcţia sau lucrarea ermineutică a Duhului Sfânt

Această Ermineutică a Duhului se regăseşte în Răsăritul Ortodox, cu multă consecvenţă, începând cu scrierile Noului Testament, ca să nu spun chiar cu cele vechi-testamentare şi terminând cu literatura duhovnicească a veacului nostru – mă refer la corpul de literatură mărturisitoare apărut în ultimele patru-cinci decenii în spaţiul ortodox, datorat părinţilor duhovniceşti, în special monahi. Ea pune în discuţie o lucrarea specifică Duhului Sfânt – ignorată din păcate de sintezele de teologie dogmatică, poate tocmai datorită faptului că acestea ignoră complet problematică ermineutică – şi anume funcţia sau lucrarea ermineutică a Duhului Sfânt. În dreptul Duhului Sfânt este reţinută ca specifică lucrarea sfinţitoare, de obicei. Dar în literatura biblică, vechi şi nou-testamentară, ca şi în cea patristică, în imnografia Bisericii noastre, Duhul Sfânt apare ca cel prin care se realizează descoperirea şi inspiraţia dumnezeiască, dialogul inteligibil dintre Dumnezeu şi oameni, de aceea Duhul Sfânt este numit „Duhul înţelepciuni” şi „Duhul înţelegerii”. Este elocventă preluarea în imnografia Sfinţirii Apei celei Mari a cuvintelor lui Isaia: „Şi Se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu, duhul înţelepciunii şi al înţelegerii, duhul sfatului şi al tăriei, duhul cunoştinţei şi al bunei-credinţe” (Is 11,2; cf. Ieş 28,3; 35,31; Deut 34,9).

Mântuitorul Hristos Însuşi, vorbind ucenicilor Săi despre făgăduinţa Duhului Sfânt, îl descrie pe acesta în termeni care trimit aproape exclusiv de lucrarea gnoseologică şi ermineutică a Acestuia.

Titlurile pnevmatologice, „Duh al Adevărului”, (In 14,17; 15,26; 16,13), şi „Mângâietor” (In 14,16,26; 15,26; 16,7), sunt categorii ce ţin de domeniul gnoseologiei teologice şi ermineuticii. Apoi, lucrările Duhului se circumscriu aceluiaşi domeniu:

a. *Acela vă va învăţa toate şi vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu* (In 14,26).

b. Acela va mărturisi despre Mine (In 15,26). Mărturisirea sau mărturia despre Hristos a Duhului implică actul explicitării şi al înţelegerii corecte şi complete a persoanei şi lucrării Acestuia.

c. *Şi El, venind, va vădi lumea de păcat şi de dreptate şi de judecată* (In 16,8). A vădi înseamnă a face evident, deci inteligibil, accesibil oricui sau măcar unora dintre oameni.

d. *Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul* (In 16,13). Fraza este rostită de Mântuitorul în completarea afirmaţiei conform căreia mai are multe de spus ucenicilor dar aceştia nu le pot purta. Duhul va fi cel care va completa lucrarea Mântuitorului de descoperire.

e. …câte va auzi va vorbi şi cele viitoare vă va vesti (In 16,14). Vestirea celor viitoare este una din lucrările Duhului care presupune, concomitent, şi înlesnirea sau intermedierea înţelegerii celor vestite.

Îl voi cita și pe Sfântul Ioan Gură de Aur, ca exponent de seamă al literaturii patristice, a celei exegetice în special, cu un cuvânt care rezumă foarte frumos gândirea sa în această privinţă: „Nu de înţelepciunea omenească are nevoie Dumnezeiasca Scriptură, pentru înţelegerea celor scrise în Scripturi, ci de descoperirea Duhului" (*Οὐδὲ γὰρ σοφίας ἀνθρωπίνης δεῖται ἡ θεία Γραφὴ πρὸς τὴν κατανόησιν τῶν γεγραμμένων¸ ἀλλὰ τῆς τοῦ Πνεύματος ἀποκαλύψεως*)[29].

În fine, trec direct la un părinte duhovnicesc contemporan, Cuviosul Siluan Atonitul. Acesta spune următoarele lucruri: „Numai cu mintea omul nu poate cunoaşte decât cele pământeşti şi pe acestea numai în parte, în vreme ce Dumnezeu şi toate cele cereşti nu se cunosc decât prin Duhul Sfânt. Domnul este recunoscut în Duhul Sfânt, iar Duhul Sfânt este în omul întreg, în suflet în minte şi în trup […]. Aşa este cunoscut Dumnezeu atât în cer cât şi pe pământ. În nemărginita Sa milostivire, Domnul mi-a dat acest har mie păcătosului şi va da oamenilor să cunoască pe Dumnezeu şi să se întoarcă la El. Oricât am învăţa, cu toate acestea este cu neputinţă să cunoaştem pe Domnul dacă nu vom vieţui după poruncile Lui, pentru că nu prin ştiinţă, ci prin Duhul Sfânt se face cunoscut Domnul. Mulţi filosofi şi savanţi au ajuns la credinţa că Dumnezeu există, dar nu L-au cunoscut pe Dumnezeu. Şi noi, monahii, învăţăm ziua şi noaptea legea Domnului dar nu toţi ajung să-L cunoască chiar dacă cred în El"[30].

Demn de reţinut din teologia patristică este faptul că lucrarea Duhului nu este necesară numai pentru înţelegerea celor dumnezeieşti, ci pentru înţelegerea tuturor lucrurilor, a lumii create şi a omului.

---

[29] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere* în *PG* 53.175.25.

[30] Sf. Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 1998).

„Trebuie să fie cineva foarte prost ca să-şi închipuie că, orb fiind, poate cerceta cele scrise în cărţi. Dar e cu mult mai prost cel ce-şi închipuie că poate cunoaşte fără Duhul cel viu, pe cele ale altuia. Unul ca acesta nu poate cunoaşte întocmai nici pe cele ale sale cum sunt”[31]. Acelaşi lucru îl spune Părintele Dumitru Stăniloae, în ale căror scolii, fie la Filocalie, fie la alte traduceri, ca cea a Comentariului la Evanghelia după Ioan al Sf. Chiril al Alexandriei, ne oferă foarte multe informaţii în direcţia unei gnoseologii teologice şi chiar a unei ermineuticii. Acestea nu se regăsesc din păcate şi în sinteza de Teologie Dogmatică. „Omul are în sufletul lui o raţiune şi o libertate, dar ele nu pot funcţiona în modul deplin decât în unire cu Dumnezeu, decât adăpându-se de apa cea vie a Duhului dumnezeiesc [...]. Numai călăuzită de Duhul lui Dumnezeu, unit cu Cuvântul, mintea nu se umple de idei greşite sau de năluciri cu privire la înţelesul lor […]. Câte erezii nu s-au născut prin interpretarea greşită a Scripturii şi câte explicări necreştine nu s-au dat lumii? Numai Duhul cel unit cu Cuvântul ne ajută să vedem raţiunile zidiri şi înţelesurile Scripturii […]. Adică, raţiunea noastră personală, făcută după chipul Raţiunii personale supreme, poate judeca drept, în conformitatea cu Raţiunea supremă, şi poate sesiza lucrurile şi învăţăturile Scripturii ca cuvinte reale ale Cuvântului personal numai pentru că Duhul Sfânt, ca Duh personal, întăreşte caracterul nostru personal, întărind în noi conştiinţa că ne aflăm, prin creaţiune şi Scriptură, într-o relaţie personală cu Persoana supremă a Cuvântului”[32].

Şi pentru că sunt la Părintele Dumitru Stăniloae am să invoc discursul dânsului despre caracterul personal al comunicării între Dumnezei şi om, care vine să limpezească şi modul lucrării Duhului în om în actul revelaţiei şi al inspiraţiei. „În general, un subiect e înţeles cu adevărat de un alt subiect; numai între subiecte se realizează o înţelegere”.

Experienţa personală a dumnezeierii, concept ermineutic fundamental

Voi introduce în discuţie un anumit concept gnoseologic şi ermineutic fundamental, anume *experienţa*: „Experentia rerum, *η πείρα των πραγμάτων*”. L-am descoperit în cercetările mele privitoare la ermineutică biblică. Intuiţiile mele iniţiale mi-au fost confirmate de doi mari teologi şi sfinţi ai Bisericii Universale: Sfântul Ioan Gură de Aur şi Sfântul Grigorie Palama, „Noul Ioan Gură de Aur”, după cum este caracterizat într-o frescă din secolul XVI, pictată la nici douăzeci de ani de la adormirea sa în Domnul. Sfântul Ioan Gură de Aur foloseşte în vasta sa operă de aproximativ 2000 de ori termenul *experienţă*, tradus de părintele Stăniloae

[31] Calist Patriarhul, „Capete despre rugăciune,” în *Filocalia* 8, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1979), 352.

[32] Notele 893-894 la textul din Calist Catafygiotul, „Despre viața contemplativă,” în *Filocalia* 8, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1979), 509-10.

prin *cercare*, de cele mai multe ori cu semnificaţie gnoseologică şi ermineutică. „*Cuvintele se verifică prin lucrurilor Verificarea cuvintelor este experienţa lucrurilor* (*ἔλεγχος δὲ τῶν ῥημάτων¸ ἡ πεῖρα τῶν πραγμάτων*)”, spune Sf. Ioan[33]. Pentru Sfântul Ioan cuvântul nu este în măsură să reprezinte şi să exprime totul, de aceea este nevoie de experienţă şi din cunoaşterea prin experienţă: „Ἀλλ΄ οὐκ ἰσχύει¸ ὅπερ ἔφην¸ ὁ λόγος παραστῆσαι τὸ πᾶν· πείρας χρεία καὶ τῆς διὰ πείρας γνώσεως”[34]. Această sintagmă redă cel mai bine caracterul apofatic al cunoaşteri şi al teologiei noastre. Nu este vorba numai de lucrurile ce ţin de lumea aceasta, ci şi de sau mai ales de lucrurile ce ţine de lumea lui Dumnezeu[35]. Încercând să descrie chipul celor dumnezeieşti, al Împărăţiei Cerurilor, Sfântul Ioan se opreşte deseori la un moment dat, spunând: „Nici un cuvânt nu poate să prezinte acestea, numai experienţa însăşi a lucrurilor ne poate învăţa. (*λόγος γὰρ οὐδεὶς αὐτὰ παραστῆσαι δυνήσεται¸ μόνη δὲ τῶν πραγμάτων ἡ πεῖρα*)”.

De la Sfântul Grigorie Palama voi cita un singur cuvânt, cel prin care încheie Tomul Aghioritic, şi în care aşează experienţa personală, ca izvor al cunoaşterii teologice alături de Sfintele Scripturi şi de Sfinţii Părinţi: „Acestea le-am învăţat din Scripturi; acestea le-am primit de la părinţii noştri; acestea le-am cunoscut prin puţina noastră cercare”[36]. Se referă la sinteza teologică în care recapitulează întreaga sa teologie.

Am insistat asupra *experienţei*, cu trimitere la semnificaţia acesteia de categorie gnoseologică şi ermineutică, pentru că mi se pare că exprimă specificul teologiei răsăritene. Despre lucrarea Duhului în actul Revelaţiei şi al inspiraţiei vorbesc şi tradiţiile apusene. Diferenţa specifică este că Răsăritul percepe lucrarea Duhului prin prisma împărtăşirii reale a omului de Duhul lui Dumnezeu. Cunoaşterea şi înţelegerea mijlocite de Duhul sunt lucrări care presupun comuniunea prin împărtăşirea a omului de harul dumnezeiesc.

---

[33] Sf. Ioan Gură de Aur, *Homiliae IX de Poenitentia*, în *PG* 49.329.20

[34] Sf. Ioan Gură de Aur, *Eclogae sieu florilegia; Homiliae XLVIII*, în *PG* 63.866.47

[35] Sf. Ioan Gură de Aur, *Contra eos qui subintroductas habent virgines* 12.58-67: „Καὶ γὰρ τοῦ φωτὸς τούτου γλυκυτέρα πολλῷ τῆς τυραννίδος ἐκείνης ἡ ἀπαλλαγὴ¸ καὶ ζόφου παντὸς χαλεπωτέρα τῆς δουλείας ἐκείνης καὶ τῶν δεσμῶν ἡ ταλαιπωρία. Ἀλλὰ γὰρ τί χρὴ ταῦτα μηκύνειν ἑκατέρου τοῦ βίου¸ τοῦ μὲν τὴν ἀνελευθερίαν καὶ τὴν ἀθυμίαν καὶ τὴν βλάβην καὶ τὴν πολλὴν τηκε δόνα¸ τοῦ δὲ τὴν ἐλευθερίαν καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν ὠφέλειαν καὶ τὴν πολλὴν παραδεικνύντα σωφροσύνην; λόγος γὰρ οὐδεὶς αὐτὰ παραστῆσαι δυνήσεται¸ μόνη δὲ τῶν πραγμάτων ἡ πεῖρα.”

[36] Sf. Grigorie Palama, „Tomul aghiotic,” în *Filocalia* 7, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1977), 422.

Sfântul, criteriu ermineutic

Dacă suntem de acord că nu există cunoaştere şi nici înţelegere în afara experienţei nemijlocite a Harului Dumnezeiesc, de aici decurg nişte consecinţe foarte importante pentru actul teologhisirii ca şi pentru criteriile teologhisirii corecte, adică pentru criteriul adevărului. Pentru Răsăritul Ortodox, criteriul teologic şi ermineutic ultim este sfântul, adică cel care face experienţă nemijlocită a dumnezeirii. Teologia harismatică sau teologia experimentală ar fi, în consecinţă, singura în măsură să exprime viaţa cu Dumnezeu, viaţa Bisericii şi realităţile veacului ce va să vină. Dubla metodologie, propusă de profesorul Nikos Matsoukas, adică o teologie harismatică şi o teologie savantă, academică, este discutabilă din perspectiva unei ermineuticii întemeiate pe Duhul lui Dumnezeu şi pe omul duhovnicesc. Dacă luăm în calcul problema înţelegerii şi necesitatea Duhului în actul înţelegerii, este greu de vorbit şi de teologhisire pe temeiul teologiei harismatice şi experimenţiale a sfinţilor. Aş fi mai curând de acord cu alt teolog grec, prof. Ioannis Romanidis, care spune următoarele: „Teologii Bisericii sunt numai aceia care au ajuns la theorie (vederea duhovnicească). Vederea duhovnicească constă în iluminare şi îndumnezeire! Cunoaşterea lui Dumnezeu este empirică. Nu este rezultat al meditaţiei filosofice. Limbajul Bisericii este acela despre care spune Sf. Pavel că nu vorbim prin înţelepciunea lumească ci prin puterea Duhului Sfânt […] Omul a devenit locaş al Duhului Sfânt, adică avenit în el Duhul Sfânt şi a locuit în inima lui, acest om simte pe viu în inima lui puterea, adică lucrarea Sfântului Duh şi nu este convins că este locaş al Duhului Sfânt prin cuvintele cuiva sau prin argumentele filosofice sau teologice ale celorlalţi, ci cunoaşte că este locaş al Duhului Sfânt prin intermediul experienţei personale nemijlocite”[37].

Această perspectivă este întărită de mărturia marilor duhovnici din zilele noastre care descriu experienţe proprii: „rugăciunea începe de la sine să fiarbă în inimă, adică în adâncul fiinţei, iar înţelesuri dumnezeieşti şi duhovniceşti izvorăsc ca dintr-un izvor nesecat. Din acest moment este clar că Hristos a venit şi a sălăjluit în acea inimă [...]. De îndată ce începe să-şi zdrobească inima cu rugăciunea stăruitoare, dispar împrăştiindu-se ca fumul înţelesurile acelea necurate şi îngâmfate, care-l făceau mai înainte pe om să se creadă mare şi puternic pentru nimic”[38].

O altă consecinţă importantă care decurge de aici este articularea teologiei, a teologhisirii şi a înţelegerii de spiritualitatea creştină, recapitulată în asceză, ca şi de viaţa sacramentală a Bisericii, în ansamblului prin care omul dobândeşte Duhul lui Dumnezeu şi îşi înnoieşte continuu harul dumnezeiesc.

---

[37] Ioannis Romanidis, *Πατερική θεολογία* (Tesalonic, 2004), 71.

[38] *Vedere duhovnicească* (București: Ed. Bizantină, 2011), 24-5.

Consecinţe sau aplicaţii practice ale ermineuticii duhovniceşti

Elaborarea unei ermineutici ortodoxe atrage după sine şi acceptarea unor consecinţe în domeniul practic, cel al exegezei propriu-zise. Ermineutică este, aşa cum ştim cu toţii, cadrul teoretic sau principial pe care se întemeiază exegeza însăşi.

Aş împărţi în două categorii aplicaţiile practice ale unei astfel de ermineutici, prima priveşte pe exeget ca atare, iar cea de a două instrumentarul ştiinţific sau metoda exegetică în sine.

Prima categorie este cea consecinţelor sau aplicaţiilor practice pentru exeget:

1. Acceptarea şi asumarea de către exeget a experienţei personale ca reper ermineutic fundamental. Aceasta înseamnă, în cele din urmă, activarea relaţiei vii şi personale a exegetului cu Dumnezeu cel viu şi personal, sau cel puţin a raportări personale, indiferent de conţinutul acesteia, pentru ca vorbirea lui Dumnezeu „cea în multe rânduri şi în multe feluri” să fie abordată ca o vorbirea adresată nu numai celorlalţi, ci întâi de toate exegetului însuşi. Pentru ca atunci când explică teme biblice fundamentale ca cea a legământului, a făgăduinţelor, a chemării lui Dumnezeu etc. să le perceapă ca privindu-l întâi de toate pe sine sau inclusiv pe sine. Atunci exegeza lui va fi asemenea celei a Sfântului Ioan Gură de Aur, sau a celorlalţi Sfinţi Părinţi, adică vie şi mobilizatoare. Din această perspectivă este respinsă alternativa exegezei ca demers ştiinţific neutru şi obiectiv, în care exegetul poate fi ateu sau nepreocupat de raportarea sa personală la Dumnezeu şi la lucrurile dumnezeieşti şi duhovniceşti. Afirmaţia nu are (numai) o relevanţă morală cum am crede poate cei mai mulţi, ci are o profundă relevanţă gnoseologică şi ermineutică.

2. Asumare demersului ascetic ca premisă absolut necesară a demersului exegetic. Exegetul va trebui să accepte insuficienţa mijloacelor tehnice ştiinţifice exterioare, oricât de desăvârşite ar fi acestea, şi să-şi asume demersul ascetic personal în vedere dobândirii sau înnoirii Duhului lui Dumnezeu şi odată cu aceasta a activării instrumentarului duhovnicesc, care ţine de omul duhovnicesc şi de omul lăuntric, de vederea duhovnicească (theoria) şi de simţire, ca mijloace de cunoaştere şi înţelegere. Aşa cum am arătat, vederea duhovnicească sau simţirea duhovnicească sau înţelegerea duhovnicească sunt realităţi care ne descoperă că actul cunoaşterii şi al înţelegerii este un act sinergic, de împreună-lucrarea a omului cu harul dumnezeiesc. Exegeza academică, autonomă, întemeiată pe o erminutică, care la rândul ei ignoră antropologia teologică în elementele ei esenţiale ca şi teologia, de fapt, pentru că înţelegerea actului comunicării dintre Dumnezeu şi om, presupune o corectă înţelegerea a celor doi subiecţi ai comunicări, a lui Dumnezeu şi a modului Său de descoperire şi comunicare şi a omului modului său de receptare şi de înţelegere a vorbirii lui Dumnezeu către el. Asceza în toată complexitatea ei este o premisă ermineutică necesară nu numai exegetului ci şi celui căruia se adresează exegeza. Repet, nu ca o componentă morală, ci ca una gnoseologică şi ermineutică.

Rugăciunea pe care o rosteşte preotul înainte de citirea Evangheliei la Dumnezeiasca Liturghie este grăitoare din acest punct de vedere. Recursul la experienţa proprie nu este unul strategic sau pedagogic, ci este o premisă gnoseologică şi ermineutică absolut necesară, pentru că, aşa cum am arătat.

3. Experienţa vieţii liturgice şi a vieţii bisericeşti în general devine pentru exeget o premisă esenţială, pe de o parte pentru că această reprezintă continuitatea istorică a iconomiei duhovniceşti, la care el însuşi are acces, iar pe de altă parte pentru că prin participarea la viaţa sacramentală a Bisericii, el îşi înnoieşte harul dumnezeiesc.

4. Cea de-a doua categorie este formată din consecinţele şi aplicaţiile practice care privesc instrumentarul exegetic sau metoda:

5. Recursul la experienţa şi la literatura liturgică, la imnografie. Este nevoie de o introducere în bibliografia exegetică a bogatei literaturi liturgice. Literatura liturgică dobândeşte din acest punct de vedere o autoritatea deosebită, pentru că este expresia unei raportări vii a comunităţii eclesiale la Dumnezeu, în termenii rugăciunii, ai slăvirii, ai laudei şi mai ales pentru că această literatură este încă funcţională, ea rămânând peste veacuri limbajul în care creştinii îşi activează şi îşi materializează ei înşişi, fiecare generaţie în parte, relaţia cu Dumnezeu.

Recursul la experienţa şi literatura filocalică. Includerea în bibliografia biblică o exegetică a literaturii filocalice ar trebui să fie de la sine înţelesă, dată fiind autoritatea duhovnicească a acestei literaturi.

Legat de cele de mai sus, aş vedea ca foarte necesare introducerea unor cursuri, chiar în catedra de Studii biblice, care să se ocupe cu Biblia în imnografie; Biblia în literatura aghiologică (Vieţile sfinţilor, Paterice); Biblia în literatura filocalică. Ar fi o direcţionare a studiilor biblice spre domenii care ţin de componente esenţiale şi specifice ale spiritualităţii ortodoxe.

În acelaşi context aş propune introducerea unui curs de Istorie a Literaturii creştine, care să fie tot în cadrul catedrei de Studii biblice. Întreaga literatură creştină este strâns legată de Sfintele Scripturi, dezvoltându-se de fapt ca un comentariu, explicare, extensiune și aplicare a textului biblic.

*

Particip cu multă bucurie la volumul omagial închinat colegului Preot profesor Ioan Chirilă de la Cluj, slujitor devotat al științelor biblice și al învățământului teologic universitar din România. M-a onorat prietenia lui, dialogul deschis pe teme teologice și bisericești importante, prilejuit de întâlnirile noastre în cadrul comisiilor de susținere a unor teze de doctorat, de întrunirilor anuale ale bibliștilor români sau de participările la unele congrese teologice naționale și internaționale. Îi mulțumesc pentru solidaritatea colegială de care a dat dovadă frecvent, susținând demersul meu privitor la promovarea unei ermineutici biblice ortodoxe. Am admirat implicare sa în administrația universitară din Cluj la nivelul cel mai înalt, ca președinte al Senatului Universității „Babeș-Bolyai”, fapt ce contribuit la consolidarea poziției Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj în Universitate, dar și la promovarea învățământului teologic universitar românesc în general. Am admirat, de asemenea, puterea sa de muncă, activitatea didactică și științifică foarte bogată, contribuția sa la dezvoltarea relațiilor cu instituții de învățământ universitar din străinătate, participarea la întrunirile biblice și teologice în general, precum și prezența sa în viața bisericească. Îl port în memoria mea ca pe o personalitate teologică și bisericească reprezentativă a generației noastre, jovial, prietenos, disponibil, bun coleg, susținător al generațiilor tinere de teologi, statură impozantă. Îi doresc, ceea ce îmi doresc și mie în această etapă a vieții noastre, o cât mai bogată rodire a eforturilor științifice.

„Problema galatică”. Contextul istoric și ideologic al scrierii Epistolei către Galateni

Doru Fer
preot conferențiar universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Episcop Dr. Vasile Coman”
Universitatea din Oradea
doru_fer@yahoo.com

Preliminarii

Epistola către Galateni face parte din grupul celor patru mari epistole pauline, alături de Epistolele către Romani și I, II Corinteni. Având în vedere conținutul ei apologetic, doctrinar și parenetic, tematica centrală a epistolei se focusează pe apărarea autenticității apostolatului paulin, ineficiența Legii mozaice în procesul de mântuire, respectiv pe mântuirea prin credință. Această ineficacitate rezultă din promisiunile mesianice făcute lui Avraam, din care reiese că numai cei din credință sunt fii ai lui și moștenitori ai făgăduințelor făcute lui, iar promisiunea mântuirii s-a făcut pe temeiul credinței lucrătoare prin iubire și nu pe temeiul Legii. Totodată, din experiența galatenilor rezultă faptul că bogatele daruri ale Duhului Sfânt sunt prezente în viața lor prin credința în Hristos Domnul și prin Botezul creștin fără aportul Legii și fără tăierea-împrejur[1].

Din perspectivă soteriologică există o asemănare evidentă cu Epistola către Romani, tema abordată fiind *mântuirea prin credința în Hristos Domnul, excluzând ritualul Legii iudaice.* De altfel, supuse unor analize profunde, vom constata că în cuprinsul celor două epistole, Apostolul neamurilor prezintă o comparație între legea iudaică și învățătura creștină, cu precizarea că învățătura creștină oferă libertatea de sub robia Legii vechi, însă libertatea creștinilor nu este una cu atracție sau dispoziție spre păcat, deoarece credința în învățăturile evanghelice este contrară îndemnurilor și faptelor păcătoase ale trupului.

Cât privește aspectele doctrinare, în cuprinsul Epistolei către Galateni, datorită destinatarilor, vom găsi o teologie bine structurată așezată pe tipare clar definite și condensate, asociate fiind și cu aspecte de ordin apologetic și parenetic.

---

[1] Nicolae I. Nicolaescu, Grigorie T. Marcu, Sofron Vlad și Liviu G. Munteanu, *Studiul Noului Testament. Manual pentru Institutele Teologice*, ediția a doua (București: IBMO, 1977), 141.

Circumstanțele istorice ale propagării creștinismului în Galatia

În limba greacă, populația Galatiei vechi sau nordice era numită *γαλατοι* – galateni și era sinonimă cu *κελτοι* – celți, o populație care în secolul IV. î. Hr., a emigrat din Galatia (nordul Italiei), trecând Alpii spre Răsărit și ajungând până în Panonia și Iliria. Elementul galic fiind mai puternic în această fuziune cu romanii, populația a luat numele de galati. În anul 25 î. Hr., ultimul lor rege Amyntas moare, lăsând Galatia prin testament moștenire Romei care a transformat-o în provincie romană cu capitala la Ancyra. Această provincie, devenită romană, cuprindea pe lângă Galatia propriu-zisă și alte regiuni elenistice puternice: Pisidia, Frigia, Licaonia, etc[2].

Galatii nordici și-au păstrat în permanență deprinderile celtice, religia lor fiind vechiul cult al druizilor. Limba lor era înrudită cu limba vorbită de către populația din sudul Franței. Ei nu s-au dovedit reticienți față de cultura greacă, ba mai mult au adoptat o parte a culturii grecești[3].

În ceea ce privește informațiile referitoare la locuitorii Galatiei noi sau sudice, aceștia erau în marea lor majoritate greci, și doar în minoritate galati.

Cele dintâi informații despre itinerarul misionar întreprins de către Apostolul neamurilor în ținuturile Galatiei ne sunt prezentate de către Sfântul Luca în cartea Faptele Apostolilor: „*Διῆλθον δὲ τὴν Φριγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ* – Și ei au străbătut Frigia și ținutul Galatiei, fiind opriți de Duhul Sfânt să grăiască în Asia cuvântul" (FAp 16,6). Sfântul Apostol Pavel, în cursul celei de a doua călătorii misionare, între anii 50-52, în drum spre Troa[4], a trecut prin Galatia[5], însoțit fiind de către ucenicul său Sila. Apostolul Pavel a fost primul care le-a predicat evanghelia galatenilor[6], aspect reliefat chiar în cuprinsul epistolei: „*τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν!* – o, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii până ce Hristos va lua chip în voi!" (Gal 4,19). Atunci din mila lui Dumnezeu, Apostolul

---

[2] Leon Arion, *Compendiu neotestamentar de introducere și exegeză*, ediția a treia (Ploiești, 2010), 151.

[3] Nicolaescu et al, *Studiul Noului Testament*, 143.

[4] Eckhard J. Schnabel, *Early Christian Mission. Paul & The Early Church* (Illinois: InterVarsity Press & Leicester: Apollos), 1249.

[5] Schnabel, *Early Christian Mission*, 1499.

[6] Cuvântul *evanghelie – εύαγγέλιον*, conform sensului grecesc, derivă de la *τό εύαγγέλιον*, care la rândul său s-a format din două cuvinte: *εύ* care înseamnă *bine* şi *άγγέλω* care înseamnă *vestesc*. Aşadar, substantivul *εύαγγέλιον* înseamnă *vestea cea bună* a mântuirii neamului omenesc (Mc 1,1) şi apoi propovăduirea acestei veşti bune. (Maurice Carrez și François Morel, *Dicţionar grec-român al Noului Testament*, trad. Gheorghe Badea (București: Societatea Biblică Interconfesională din România, 1999), 121; Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, ed. Marion L. Soards (New York-New Haven- London: Yale University Press, 1997), 99.

neamurilor se îmbolnăveşte şi este nevoit să mai rămână aici până la însănătoşire. În această situație incomodă pentru apostol, galatenii au avut o conduită deosebită exprimându-și dragostea față de el: ,,Și voi nu mi-ați disprețuit încercarea care era în trupul meu, nici nu v-ați scârbit, ci m-ați primit ca pe un înger al lui Dumnezeu, ca pe Hristos Iisus" (Gal 4,14). Şi cum aceasta a fost voia lui Dumnezeu, Sfântul Pavel a folosit cu succes prilejul pentru a propovădui evanghelia galatenilor. A expus în mod cât mai convingător învățătura lui Hristos în sinagogile unde se găseau și mulți prozeliți dintre păgâni, aceștia acceptând mesajul, botezându-se, astfel luând ființă primele comunități creștine din Galatia. Frazele savant alcătuite, sintagmele utilizate, precum si narațiunea succesiunii descrierii evenimentelor mântuitoare[7] erau foarte importante pentru ascultarea și acceptarea Evangheliei[8], iar ulterior convertirea, răspândirea cuvântului lui Dumnezeu și ființarea primele comunități creștine din Galatia.

Tot din voia lui Dumnezeu, Sfântul Pavel va mai trece prin Galatia în cursul celei de a treia călătorii misionare, în jurul anului 55: ,,Și stând acolo câtva timp, a plecat, străbătând pe rând ținutul Galatiei și Frigia, întărind pe toți ucenicii" (FAp 18,23)[9]. Acest referat scripturistic completează pecizarea anterioară care este mai lacunară (FAp 16,6). Sintagma ,,întărind pe toți ucenicii – *ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς*", reliefează nu doar una dintre metodele consacrate ale Apostolului neamurilor, ci și completarea unor elemente referitoare la prima propovăduire în ținutul Galatiei și rezultatele ei.

Biserica tânără din aceste ținuturi ale Galatiei avea parte de mai multe încercări şi cunoştea grele tulburări cauzate de ampla propagandă iudaizantă, însușirea unei alte învățături în locul celei propovăduite de Pavel fiind aproape să se producă[10]. Ceea ce îi frământau în mod deosebit pe creștinii din Galatia erau problemele cauzate de iudaizanţi, care susţineau că păgânii convertiţi la creştinism trebuie ca mai întâi să fie circumcişi şi apoi, după botez, să păstreze practica Legii vechi, singura cale pentru a deveni fii ai lui Avraam şi moştenitori ai făgăduinţelor lui Dumnezeu. Această falsă ideologie iudaizantă era contrară învăţăturilor pauline.

---

[7] David E. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric* (London: Westminster John Knox Press, 2003), 285.

[8] În foarte multe situații Sfântul Luca indică convertirea la credința creștină prin substantivul *πίστις – credință*. Acceptarea Evangheliei sau mai bine spus convertirea la credința și învățătura creștină este redată prin expresia: *se supuneau credinței – ὑπήκουον τῇ πίστει* (FAp 6,7). În alte situații locuțiunea *πιστεύειν ἐπί* (FAp 16,31) indică în mod evident convertirea la Domnul, prin care se și dobândește mântuirea. Vezi, Constantin Preda, ,,Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor," *ST* 1-2 (2002): 61

[9] Mikeal C. Parsons, *Luke-Storyteller, Interpreter, Evangelist*, (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007), 45.

[10] Iustin Moisescu, ,,Sfântul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine în epoca apostolică," *ST* 7-8 (1951): 407.

Determinarea destinatarilor Epistolei

Începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, una dintre cele mai controversate probleme ale Noului Testament este determinarea destinatarilor Epistolei către Galateni. În urma unei succinte investingații care reiese din prologul Epistolei, constatăm că aceasta este adresată către „Bisericile din Galatia”: *Καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* – Şi toţi fraţii care sunt împreună cu mine – Bisericilor Galatiei (Gal 1,2)[11].

Această destinaţie presupune o anumită doză de ambiguitate, deoarece numele de „Galatia” era folosit în două sensuri diferite în sec. I d.Hr. Putea indica Galatia nordică etnică din Asia Mică centrală, sau provincia romană Galatia, cunoscută și sub denumirea de Galatia sudică, care era mult mai vastă[12]. Până în secolul al XIX-lea, această chestiune de isagogie neo-testamentară nu a fost supusă unei analize profunde, deoarece prin sintagma *Προς Γαλατας*[13] se înțelegea provincia propriu-zisă, respectiv Galatia Veche sau de nord. Abia în a doua jumătate a acestui secol s-a pus în discuție presupusa ipoteză cunoscută sub numele de ipoteza Galatică sudică.

Întrebarea care se naşte este următoarea: La cine se referă și pe cine a vizat Sfântul Apostol Pavel prin intermediul acestei adrese? Această întrebare este cunoscută în studiile de specialitate cu numele de ,,Problema galatică” şi s-a născut datorită faptului că istoria cunoaşte două provincii cu acest nume:

a. Galatia Veche sau Nordică, o ţărişoară aşezată în mijlocul Asiei Mici, teritoriu locuit de vechile seminţii celtice şi galice

b. Galatia Nouă sau Sudică, o provincie romană care a luat fiinţă în anul 25 î. Hr. şi care cuprindea teritorii mult mai vaste, dar cu o populaţie formată în marea ei majoritate din greci şi numai în minoritate galati[14] .

Pentru a putea oferi răspuns la această întrebare, vom face o retrospectivă a activităţii misionare a autorului Epistolei.

Din sursele vremii aflăm că Sfântul Apostol Pavel a trecut prin Galatia Veche, în timpul celei de a doua călătorii misionare, în drum spre Troa, însă nu intenţiona să poposească acolo[15]. Așa cum enunțam anterior, rânduiala lui Dumnezeu a făcut ca tocmai acolo să se îmbolnăvească, şi astfel a fost obligat să rămână în mijlocul

---

[11] *Dicționar Biblic* (Oradea: Cartea Creștină, 1995), 478.

[12] K. Strobel, *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

[13] Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger și Allen Wikgren, *The Greek New Testament*, third edition (New York: United Bible Societies, 1975), 648.

[14] Nicolaescu et al, *Studiul Noului Testament*, 142.

[15] Nicolae Achimescu, ,,Strategia misionară a Apostolilor în lumea păgână,” https://ziarullumina.ro.18 noiembrie 2007, accesat în 14.07.2021.

galatenilor o perioadă de timp, până la însănătoşire, perioadă care s-a dovedit a fi providenţială, deoarece în tot acest timp a propovăduit Evanghelia, convertind pe mulţi localnici la creştinism. După însănătoşire, Pavel îşi continuă itinerarul, promiţând galatenilor că va reveni.

Respectându-şi promisiunea şi conform obiceiului, Pavel îi va mai cerceta încă o dată, în cursul celei de a treia călătorii misionare, spre a consolida ceea ce începuse. Între timp însă, comunitățile creștine din Galatia cunosc mari şi grele tulburări, provocate de către iudaizanţii veniţi din afară, care pretindeau ca păgânii care s-au convertit la creştinism trebuie mai întâi să fie circumcişi, după aceea să fie botezaţi, iar după botez să păstreze practica tuturor prescripţiilor Legii Vechi. Ba mai mult, pentru a-i îndepărta pe galateni de Pavel, iudaizanţii declanşează o campanie de discreditare a acestuia, sub pretextul că el nu este un apostol autentic, de vreme ce nu L-a cunoscut pe Hristos, iar scopul său constă în a obţine slavă personală şi câştiguri camuflate.

În tot acest timp, Sfântul Apostol Pavel se afla în cetatea Efesului şi fiind profund marcat de situaţia creată, le scrie galatenilor cea mai călduroasă şi înduioşătoare epistolă, scriere care într-adevăr avea să îşi atingă scopul, punându-se astfel capăt tulburărilor[16]. Pe fondul acestor situaţii create, s-a născut aşa-zisa ,,Problemă galatică”, la care vom încerca să oferim un răspuns, ţinând cont, evident, de părerile Sfinţilor Părinţi, ale exegeţilor bibliști și ale istoricilor de până acum.

Dintotdeauna, atunci când au analizat această problemă, exegeții s-au împărţit în trei categorii emițând trei ipoteze:

A. *Ipoteza galatică nordică*, prin intermediul căreia unii exegeţi susţin că Epistola în cauză a fost adresată doar locuitorilor din Galatia Veche;

B. *Ipoteza galatică sudică*, alţi cercetători susţin că Epistola a fost destinată numai celor din Galatia Nouă;

C. *Ipoteza galatică mixtă*, susținută de teologul Theodore Zahn, care afirmă faptul că destinatarii Epistolei sunt locuitorii întregii provincii romane, galati şi greci la un loc[17] .

Întemeindu-ne cercetarea pe mai multe surse biblice, istorice şi patristice şi ţinând cont de argumentele lor, vom înceca să oferim un răspuns așa-zisei probleme galatice.

A. Susținerea ideii conform căreia epistola a fost adresată Galatiei etnice este denumită *Ipoteza galatică nordică*. Argumentele pe care se fundamentează această primă ipoteză le vom enumera în cele ce urmează:

---

[16] Donald Guthrie, *New Testament Introduction – The Epistle to the Galatians* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1990).

[17] Stelian Tofană, *Studiul Noului Testament – Curs pentru anul II de studii* (Cluj-Napoca, 2006), 35-6.

▪ Destinatarii epistolei sunt comunitățile creștine pe care Apostolul neamurilor le întemeiază în cursul celei de a doua călătorii misionare (FAp 16,6; 18,23).

▪ Din cuprinsul epistolei reiese faptul că Pavel se consideră ca cel care a propovăduit pentru prima dată Evanghelia lui Hristos galatenilor. Expresia *πρότερον – prima dată, mai înainte, anterior* (Gal 4,13)[18], evidențiază acest aspect.

▪ Raportându-ne la anumite referate scripturistice din conținutul epistolei (Gal 4,8; 5,2) remarcăm faptul că destinatarii au provenit din mediul păgân. Instigatorii iudaizanți nu puteau proveni din mediul și din comunitățile Galatiei de sud, deoarece atitudinea lor nu este caracteristică și nu concordă cu a celor din Galatia sudică. Propaganda iudaizantă nu se regăsește în comunitățile creștine care proveneau din rândul neamurilor.

▪ O cercetare mai asiduă a unor sintagme utilizate de către autor arată în mod convingător faptul că unitatea semantică ,,galateni fără de minte" (Gal 3,1) nu putea să îi aibă în vedere pe cetățenii romani din Galatia de sud, aceasta deoarece aceștia se considerau eliberați de prejudecăți și constrângeri.

▪ Împotriva ipotezei galatice sudice s-a argumentat că ar fi nepotrivit din punct de vedere psihologic ca Pavel să li se adreseze cititorilor săi cu apelativul „galateni fără de minte" (Gal 3,1), întrucât din punct de vedere etnic ei nu erau galateni.

B. *Ipoteza galatică sudică.* Această ipoteză apare în jurul anului 1750, când Johann Joachim Schmidt în lucrarea sa intitulată *Praelusio de Galatis ad quos Paulus literat misit* supune atenției faptul că orașele Iconiu, Antiohia Pisidiei, Listra și Derbe, aparțineau provinciei romane Galatia[19]. Galatenii de sud, ramură a celţilor, au fost chemaţi ca mercenari în anul 278 î.Hr., din Balcani în Asia Mică, de Nicomed, regele Bitiniei, şi s-au stabilit mai târziu într-o regiune din centrul Asiei Mici, care şi-a luat numele de la ei. Începând cu 36 î.Hr., Aminta, mai întâi aliat al lui Antoniu, apoi al lui Octavian, a putut forma un regat din Galatia, Pisidia, Licaonia, Pamfilia şi Cilicia. La moartea lui, în 25 d. Hr., acest conglomerat a fost transformat de Augustus în provincia romană Galatia[20]. Ținând cont de aceste considerente de ordin istoric, se presupune că Epistola a fost trimisă către Bisericile din Antiohia Pisidiei, Iconiu, Listra şi Derbe, care erau situate toate în partea de sud a provinciei romane, provincii în care se vorbea limba greacă, limbă în care este scrisă și epistola, toate bisericile fiind întemeiate de Pavel şi Barnaba în timpul primei călătorii misionare (FAp 13,14; 14,23). După Sinodul Apostolic de la Ierusalim, Apostolul neamurilor

[18] Maurice Carrez și Francois Morel, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, trad. Gheorghe Badea (București: Societatea Biblică Interconfesională din România, 1999), 248.

[19] Vasile Gheorghiu, *Introducere în Sfintele Cărți ale Noului Testament,* (Cernăuți: Editura Mitropolitului Silvestru, 1929), 468.

[20] Klaus Belke și Marcell Restle, *Tabula Imperii Byzantini, Band 4: Galatien und Lykaonien* (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984).

a revenit prin ținuturile Licaoniei vizitând comunitățile creștine nou-înființate. Făcând o anamneză amplă a acestei ipoteze, prin argumente ferme și dovezi concludente, vom constata că entuziasmul susținerii și puterea de convingere se irosesc cu ușurință.

C. *Ipoteza galatică mixtă* susține ideea conform căreia Epistola către Galateni a fost adresată tuturor comunităților creștine din provincia romană Galatia, respectiv celor întemeiate de Sfântul Pavel și Varnava în prima călătorie misionară (Antiohia Pisidiei, Licaonia), cât și celor întemeiate în cursul celei de a doua călătorii misionare numai de către Sfântul Apostol Pavel. Deoarece din cuprinsul epistolei reiese cu certitudine faptul că destinatarii formează un grup compact de comunități creștine, această presupusă ipoteză nu are fundament. Școala biblică românească a optat pentru prima variantă, respectiv, Ipoteza galatică nordică, acceptând faptul că Epistola către Galateni i-a avut ca destinatari pe creştinii din Galatia Veche. Corelând toate aceste argumente, precizăm că Epistola către Galateni i-a avut ca destinatari pe creştinii din Galatia Veche, cu alte cuvinte, *Ipoteza galtică nordică* rămânând ca suprem argument în așa-numita *Problemă galatică*[21].

Contextul ideologic al scrierii Epistolei

Epistola către Galateni, a cărui autor necontestat este Sfântul Apostol Pavel, se focusează pe câteva repere teologice importante:

a. accentuarea autorității apostolice a autorului epistolei;

b. autenticitatea învățăturilor evanghelice și fundamentele sale mântuitoare.

De altfel, contextul ideologic al scrierii epistolei este marcat de aceste repere, necesitatea apărări autenticității apostolatului paulin și a învățăturii evanghelice mântuitoare fiind esențiale în propagarea și menținerea unicității aspectelor soteriologice.

În partea isagogică a epistolei, după adresă și salutare, vom remarca pe baza argumentelor istorice o pregnantă incursiune *apologetică* a originii divine a apostolatului său, precum și temeiurile sale mântuitoare. Sfântul Pavel pretinde pentru sine titlul pe care falșii învățători îl refuzau în mod evident, acela de a fi apostol al lui Iisus Hristos[22]: ,,Pavel, apostol nu de la oameni, nici prin vreun om, ci prin Iisus Hristos şi prin Dumnezeu-Tatăl, Care L-a înviat pe El din morţi (Gal 1,1). Construcția semantică concisă a sintagmei semitice ,,trup și sânge – *σαρκὶ καὶ αἵματι*" (Gal 1,16), menționează că minunata convertire din drumul Damascului a fost opera exclusivă a lui Iisus Hristos fără nici o contribuție omenească.

---

[21] Tofană, *Studiul Noului Testament*, 37.

[22] John R.W. Stott, „The Message of Galatians," în The *Bible Speaks Today Series* (Illinois: IVP Academic, 2014), 2-7.

Apostolul neamurilor își propune să apere adevărata Evanghelie, în condițiile în care iudaizanții căutau să îi determine pe credincioșii din Galatia să îmbrățișeze o falsă Evanghelie: ,,Dar vă fac cunoscut, fraţilor, că Evanghelia cea binevestită de mine nu este după om; Pentru că nici eu n-am primit-o de la om, nici n-am învăţat-o, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos" (Gal 1,11-12).

Practic, aceste două versete anunță întreaga dezvoltare din partea întâi a Epistolei. Pavel caută să îi încredințeze pe galateni că Evanghelia pe care o propovăduiește nu este după om, ci a fost transmisă prin revelație divină. Analizând aceste versete vom constata că ele reprezintă tema părții autobiografic-apologetice a Epistolei la care facem referire[23].

Un alt aspect îngrijorător care periclita atmosfera religioasă din Bisericile din Galatia era provocat de iudaizanți, care îi bulversau pe galateni cu false ideologii conform cărora credinţa în Hristos a fost bună pentru începutul vieţii de ascultare de Dumnezeu, pentru obţinerea iertării, însă perfecţiunea nu se poate atinge decât prin ascultarea de Lege. Ca rezultat al acestei propagande iudaizante, galatenii au ajuns să fie confuzi în doctrină, încurcaţi în neînţelegeri, plini de dispreț reciproc, viaţa Bisericii devenise o viaţă nefirească, dominată de reguli ineficiente, precum şi de tot felul de reacţii pământeşti, neînţelepte și de relaţii antagoniste.

Situația era îngrijorătoare în comunitățile creștine din Galatia din cauza acestei evidente apostazii. Având cunoștință de acest ansamblu de împrejurări nefavorabile, Sfântul Apostol Pavel îi previne pe creștinii galateni de existența unei singure evanghelii mântuitoare[24], aceea pe care a propovăduit-o el de la început, însă care nu este învățată și preluată de la oameni, ci prin revelație el și-a însușit-o nemijlocit de la Iisus Hristos.

Ca urmare, Legea dată poporului evreu pe muntele Sinai, este privită ca fiind ceva perimat, anacronic, creștinii nemaifiind obligați să țină cont de prevederile ei. Apostolul neamurilor afirmă în chip deosebit învățătura soteriologică scăpată de sub robia Legii mozaice.

În acest context, Pavel accentuează că în creștinism există libertate față de Lege[25]. În Noul Legământ se pune accent pe har, pe credință, pe fapte bune și pe dragoste, iar roada Duhului, prezentată în cuprinsul epistolei este privită ca fiind noul Decalog al creștinilor: ,,Iar roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credinţa, blândeţea, înfrânarea, curăţia; împotriva unora ca acestea nu este lege" (Gal 5, 22-23).

---

[23] Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni. Studiu introductiv, traducere și comentariu* (București: IBMO, 1983), 49.

[24] Ellen G. White, *Faptele Apostolilor*, trad. Vasile Florescu (București: Viață și Sănătate, 1999), 318.

[25] Arion, *Compendiu*, 159.

Unii cercetători biblici afirmă că Epistola către Galateni trebuie privită și din perspectiva retoricii juridice[26], iar alții propun opțiunea pentru o retorică deliberativă, ceea ce ne determină să afirmăm că opiniile cercetătorilor sunt împărțite[27]. În această direcție s-au îndreptat și preocupările biblistului Chares H. Cosgrove care susține că Apostolul neamurilor prin intermediul afirmațiilor enunțate în cuprinsul Epistolei către Galateni dorește să transforme gândirea galatenilor și să îi determine să se focuseze mai asiduu pe învățătura Evangheliei lui Hristos, observând, asemenea unor alți cercetători biblici, că epistola la care ne referim se pretează a fi interpretată din perspectiva retoricii deliberative[28] fiind, fără îndoială, un discurs deliberativ[29].

În cuprinsul părții dogmatice, sfințitul apostol enumeră argumentele învățăturii sale mântuitoare în diverse faze progresive, evoluând spre o treaptă superioară în care vom regăsi expusă ideea mântuirii prin credință. În acest sens Avraam este exemplul cel mai elocvent: ,,Așa cum Avraam a crezut în Dumnezeu și i s-a socotit lui aceasta ca dreptate, să știți deci că cei ce sunt fii ai credinței, aceia sunt fii ai lui Avraam" (Gal 3,6-7)[30].

Unii creștini din Galatia care proveneau din rândul iudaizanților înțelegeau în mod eronat afirmațiile tranșante ale apostolului Pavel, cu predilecție cele privitoare la Lege, har, credință și fapte bune. În opinia lor, Apostolul Pavel nu combate nicidecum Legea, indiferent ce înțelegem prin ea: fie întregul sistem iudaic, fie legile ceremoniale. Ceea ce combate Apostolul Neamurilor este atitudinea greșită a unora față de Lege și concepția complet greșită cu privire la modul în care se poate ajunge la neprihănire și mântuire, și pentru că este vorba de neprihănire și mântuire, problema este cât se poate de serioasă, și nu trebuie neglijată.

Controversa teologică a pornit de la câțiva evrei convertiți la creștinism (iudaizanți), care au pornit din Iudeea pe urmele Apostolului Pavel, și au vizitat bisericile întemeiate de acesta. Sinodul Apostolic de la Ierusalim din jurul anului 49-50 d.Hr. a fost convocat tocmai din cauza controversei apărute, legate de obligativitatea sau nu a circumciziunii pentru cei din rândul altor neamuri care doreau să adere la învățătura creștină. Libertatea pe care creștinii o au în Hristos era compromisă de

---

[26] Hans Dieter Betz, ,,The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians," *New Testament Studies* 21 (1975): 353-4.

[27] Cătălin Varga, ,,Retorica epistolei către Galateni: între actualitate și forțare contextuală," *GB* 1-3 (2019): 35.

[28] Charles H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit: A Study în the Argument and Theology of Galatians* (Macon: Mercer University Press, 1988), 25-7.

[29] D. Francois Tolmie, *Persuading the Galatians: A Text-Centred Rhetorical Analysis of a Pauline Letter* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 8-9.

[30] John Corrie, Samuel Escobar și Wilbert Shenk, *Dictionary of Mission Theology* (Illinois: Inter Varsity Press, Downers Grove, 2007), 268.

ritulistica iudaică care pretindea ca și creștinii dintre neamuri să fie circumciși și să păzească Legea lui Moise[31]: ,,Dar unii din eresul fariseilor, care trecuseră la credinţă, s-au ridicat zicând că trebuie să-i taie împrejur şi să le poruncească a păzi Legea lui Moise. Şi apostolii şi preoţii s-au adunat ca să cerceteze despre acest cuvânt" (FAp 15,5-6).

Se pare ca învățătura acestor iudaizanți a avut trecere în Bisericile din Galatia, căci în Epistola către Galateni apostolul Pavel își exprimă mirarea pentru faptul că aceștia au primit o altă Evanghelie în locul celei predicate de Pavel: ,,Mă mir că aşa degrabă treceţi de la cel ce v-a chemat pe voi, prin harul lui Hristos, la altă Evanghelie" (Gal 1,6).

Apostolul Neamurilor rămâne cu adevărat surprins că galatenii dovedesc atât de multă slăbiciune și lipsă de verticalitate în credință, deși el îi conștientizează de faptul că ,,Cel care le-a adresat chemarea la credință este Dumnezeu, iar această chemare se exprimă prin predica apostolică, pe temeiul operei mântuitoare a lui Hristos[32].

Sfântul Ioan Gură de Aur, în Comentariul său la Epistola către Galateni, observă că gravitatea situației la care erau expuși galatenii consta în faptul că ,,părăsind Evanghelia propovăduită de Sfântul Apostol Pavel, ei părăsesc pe Dumnezeu și pe Iisus Hristos, autorul de facto al chemării lor. Sfințitul Părinte rămâne mirat și în același timp indignat de ușurătatea cu care galatenii se abat de la învățătura mântuitoare propovăduită de Pavel"[33].

Tonul general al Epistolei demonstrează că asupra bisericilor din Galatia plana o apostazie generală, de aceea în partea *parenetică* a epistolei, Sfântul Pavel insistând asupra libertății creștine. În accepțiunea paulină libertatea creștină nu înseamnă libertinaj, ci statornicie în credința în Hristos și în slujirea aproapelui. Adevărata libertate necesită o permanentă alegere chibzuită a valorilor și o eliberare de păcate, toate acestea fiind posibile prin conlucrarea armonioasă cu harul Duhului Sfânt. Efectele acestei selecții sunt numite de autor: ,,roade ale Duhului" (Gal 5,22).

Alocuțiunea finală conține o anamneză completă în care vom regăsi ideile și principiile fundamentale ale epistolei precum și binecuvântarea în numele harului Domnului nostru Iisus Hristos (Gal 6,18), binecuvântare care să îi însoțească neîntrerupt până la sfârșitul vieții lor. Acest procedeu concluziv are menirea de a-și convinge destinatarii cu privire la caracterul revelat al învățăturii creștine, al mântuirii prin credință și al cunoașterii profunde a Evangheliei mântuitoare a lui Iisus Hristos.

---

[31] Nicholas Perrin și Richard B. Hays, *Jesus, Paul and the People of God. A Theological Dialogue with N.T. Wright* (Illinois: Inter Varsity Press, Downers Grove, 2011), 273.

[32] Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, 43.

[33] Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariiile sau explicarea Epistolei către Galateni*, trad. Theodosie Athanasiu (Iași: Dacia, 1901 și 2017), 67.

Concluzii

Cercetările efectuate asupra canonicității cărților Noului Testament au plecat de la axioma că Sfântul Apostol Pavel este autorul Epistolei către Galateni. Această epistolă a fost recunoscută în mod tradițional ca una dintre cele patru „epistole necontestate” ale lui. De fapt, a fost privită ca un standard cu care trebuie comparată paternitatea paulină revendicată de alte documente. Cât privește împrejurările în care a fost scrisă Epistola, precizăm faptul că Apostolul Neamurilor a scris Epistola *Bisericilor Galatiei* pentru a lămuri discuţiile care s-au ivit acolo şi pentru a-şi justifica apostolia sa.

Deoarece afirmația referitoare la destinatarii epistolei: *Bisericilor Galatiei* presupune o anumită doză de ambiguitate, în timp s-a născut așa-numita ,,Problemă galatică”. În acest sens, exegeții bibliști s-au împărţit în trei categorii emițând următoarele ipoteze: *Ipoteza galatică nordică, Ipoteza galatică sudică, Ipoteza galatică mixtă.* Evaluând aceste trei ipoteze precizăm că Epistola către Galateni i-a avut ca destinatari pe creştinii din Galatia Veche, cu alte cuvinte, *Ipoteza galtică nordică* rămânând ca suprem argument în ceea ce se numește ,,Problemă galatică”.

*

Omagierea unei personalități de valoarea Părintelui Profesor Ioan Chirilă reprezintă o mare responsabilitate, și de aceea cu smerenie mă alătur și eu celor care au ales să evoce și, în același timp, să dăltuiască în cuvinte alese biografia și prodigioasa sa activitate. Personalitatea Părintelui este atât de complexă, iar realizările sale atât de numeroase, încât orice încercare de a așterne pe hârtie faptele-i remarcabile este extrem de anevoioasă. Vrednic urmaș al marilor dascăli de studii de Teologie biblică, Preacucernicia sa și-a dedicat întreaga viață slujirii Bisericii noastre ancestrale și învățământului teologic ortodox românesc, slujind cu devotament și dăruire nobila sa misiune de profesor universitar. La acest popas aniversar prilejuit de împlinirea a 60 de ani de viață, transmit și eu cele mai alese și sincere gânduri, alături de sentimente de recunoștință, distinsului Părinte și Dascăl, dorindu-i ani plini de sănătate presărați cu împliniri și bucurii în Hristos Domnul.

Un răspuns biblic la problemele familiei[1]

Paul-Cezar Hârlăoanu
preot conferențiar universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae”
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
harlaoanu@yahoo.com

Introducere

Studiul de față confruntă divorțul cu realitățile a două lumi diferite. Prima realitate este cea a timpurilor biblice, care este o realitate străveche. Celălalt aspect este dat de vremurile noastre actuale. Poate părea ciudat să le punem una lângă alta și să găsim o legătură puternică între aceste două epoci. „Cântarea Cântărilor”, atribuită regelui Solomon face parte din cărțile Bibliei ebraice și, prin urmare, este parte a Revelației. Această cercetare nu dorește să schimbe exegeza patristică, dar credem că este important să privim „Cântarea Cântărilor” și dintr-un alt punct de vedere. Dacă această carte vorbește despre iubire, divină sau umană (nu contează), ea poate fi o sursă importantă pentru refacerea relațiilor dintre bărbat și femeie. Divorțurile multor familii sunt cauzate de faptul că dragostea devine un sentiment învechit. „Cântarea Cântărilor” vorbește despre dragostea pasională, despre dorință și fidelitate. Scopul acestei lucrări este de a pune cap la cap două realități pentru a le reflecta asupra relațiilor familiale. Ea propune o modalitate de vindecare și de rezolvare a unora dintre problemele cu care se confruntă o familie în timpurile moderne.

În primul capitol al cercetării de față vom sublinia motivul pentru care am ales cartea Cântărilor, mai ales că nu este o carte foarte des citită sau citată din Biblie. În cel de-al doilea capitol vom urmări problemele cu care se confruntă familiile în România contemporană. De asemenea, vom analiza mai îndeaproape problema divorțului. Pentru a face acest lucru, am folosit statisticile furnizate de Uniunea Europeană și de Institutul Național de Statistică (INS). Cel de-al treilea capitol este dedicat identificării principalelor cauze ale divorțului. Pentru aceasta, am folosit în special experiența noastră pastorală din perspectiva preoției. Și, în final, în capitolul al patrulea, vom arăta cum poate „Cântarea Cântărilor” să rezolve problema divorțului, opunând imagini din această carte la sursele disensiunilor din căsnicie.

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză cu titlul „A Biblical Answer to Family’s Problems” în *Analele Științifice ale Universității „Al.I. Cuza” Iași. Teologie Ortodoxă* (seria nouă) 20.2 (2015): 35-42.

Din acest motiv, am evitat în mod deliberat multe dintre cărțile și lucrările scrise despre această carte. Aceasta este de fapt propunerea noastră personală: curajul de a accepta „Cântarea Cântărilor” ca pe o poveste de dragoste care poate vindeca o familie rănită.

De ce „Cântarea Cântărilor”?

„Cântarea Cântărilor” este una dintre cele mai interesante cărți din Biblie, deoarece prezintă un adevărat cântec de dragoste. Au existat într-adevăr unele discuții cu privire la apartenența sa la zona sacră a cărților inspirate. Acest tip de discuții au avut loc în tradiția iudaică în primul secol al erei creștine. A fost bine sau poate că nu a fost bine să avem în Biblie o astfel de carte care vorbește clar despre dragostea umană? „Cântarea Cântărilor” conține o serie de imagini care ar putea scandaliza o persoană foarte religioasă. Acesta este cazul descrierii sânilor: „cei doi sâni ai tăi sunt ca doi pui de căprioară care sunt gemeni” (4,5; 7,4). În același fel, ar putea fi destul de dificil pentru cineva să accepte atitudinea miresei față de iubitul ei: ea este dispusă să-l sărute pe stradă, în fața ochilor tuturor. Trebuie să înțelegem că mai întâi se cuvine să privim aceste imagini prin ochii unei persoane religioase care trăia în secolele al patrulea sau al treilea înainte de Hristos.

Chiar și la începutul erei creștine, „Cântarea Cântării lui Solomon” nu s-a bucurat de o recunoaștere la scară largă. Această scriere a fost într-adevăr acceptată în canonul creștin al Vechiului Testament pentru că aparținea canonului împrumutat de la Sinagogă. Dar nu toți creștinii au înțeles-o. Acesta a fost motivul pentru care anumiți Părinți ai Bisericii care au trăit în primele secole au realizat explicații la „Cântarea Cântărilor”. Doi dintre acești Părinți sunt Origen și Sfântul Grigorie al Nyssei. În „Cântarea Cântărilor”, ei au perceput într-adevăr altceva decât dragostea dintre un bărbat și o femeie, dintre o mireasă și un mire. Era vorba de dragostea dintre Hristos și Biserică[2], sau dintre sufletul omului și Hristos[3]. Există, de asemenea, o imagine preluată din exegeza Vechiului Testament, unde mireasa era Israel, iar mirele era Dumnezeu.

Dar, așa cum am menționat la început, cartea „Cântecele” poate fi înțeleasă și ca o simplă poveste de dragoste între doi oameni, mai ales în contextul problemelor familiale moderne. Și acesta este modul în care abordăm „Cântecele lui Solomon” în această lucrare. Nu aspectul mistic și alegoric ne interesează, ci sensul uman și trupesc al cărții. Cartea poate fi un exemplu pentru iubirea dintre un bărbat și o femeie, și nu dintre Dumnezeu și altcineva. Altfel, un asemenea model ar fi greu

---

[2] Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, in *Ancient Christian Writers*, vol. 26, trans. by R. P. Lawson (New York Paulist Press, 1957), 58-59.

[3] Sf. Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, în *PSB* 29, trad. de Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1982), 122.

de acceptat și de urmat. Așadar, intenția noastră nu este de a nega ceea ce au spus Părinții Bisericii. În acest caz preferăm pur și simplu interpretarea literală a cărții. Dar noi nu percepem această carte ca pe o poveste erotică, așa cum au făcut-o alți cercetători[4]. Noi o vom trata ca și cum ar fi un simplu cântec de dragoste.

Problemele familiei moderne

Se confruntă familia contemporană cu probleme? Aceasta este o întrebare care trebuie pusă pentru a avea posibilitatea de a rezolva aceste probleme. În zilele noastre, când criza economică afectează încă lumea, când viitorul este dominat de instabilitate, familia este supusă unui mare stres. Așadar, problemele familiei moderne sunt numeroase, dar credem că o situație particulară iese în evidență: divorțul. Cineva s-ar putea întreba de ce evidențiem tocmai această problemă, din moment ce există și multe altele. Este adevărat, dar pentru familiile creștine divorțul pare să reprezinte un fel de sfârșit dureros și un eșec în îndeplinirea legământului pe care cei doi l-au făcut la început.

Potrivit Eurostat, publicația de statistică a Uniunii Europene[5], în Europa, în anul 2012 s-au înregistrat aproximativ 2 milioane de căsătorii și 1 milion de divorțuri. Aceeași carte de statistică observă că rata căsătoriilor în UE-28 a scăzut de la 7,9 căsătorii la 1000 de locuitori în 1970 la 4,8 căsătorii la 1000 de locuitori până în 2008. Următorii doi ani au arătat un alt aspect important, și anume că rata divorțurilor s-a dublat, de la 1,0 divorțuri într-un an la 1000 de locuitori în 1970 la 2,0 divorțuri în 2010. Toate aceste schimbări pot fi explicate prin faptul că unele țări și-au schimbat politica în ceea ce privește divorțul.

Potrivit SRI[6] , în anul 2013 în România au fost înregistrate aproximativ 28507 divorțuri, din care 19594 în mediul urban, iar celelalte în mediul rural. Când vorbim despre vârsta bărbaților și femeilor implicate în acest proces, se poate observa că divorțurile se regăsesc în diferite grupe de vârstă: mai puțin de 20 de ani (4), 20-24 de ani (289), 25-29 de ani (1421), 30-34 de ani (2006). Cifrele se schimbă odată cu îmbătrânirea: au existat 570 de divorțuri peste vârsta de 60 de ani. 634 de divorțuri au avut loc în primul an de la căsătorie. După un an au fost 1224 divorțuri; după 2 ani de căsătorie au fost 1472 divorțuri; după 3 ani de căsătorie – 1584 divorțuri; după 4 ani de căsătorie – 1774 divorțuri; după 5-9 ani de căsătorie – 7474; după 10-14 ani de căsătorie – 4690 divorțuri; după 15-19 ani de căsătorie –

[4] Arnold G. Fruchtenbaum, *Biblical Lovemaking. A Study of „Song of Songs"* (San Antonio: Ariel Ministries, 2010), 2.

[5] *Europa în cifre. Eurostat, Statisticile privind căsătoriile și divorțurile,* http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Marriage_and_divorce_statistics. Site consultat la 29 mai 2015.

[6] Datele au fost colectate de pe site-ul Institutului Național de Statistică.

3596 divorțuri; după peste 20 de ani de căsătorie au fost peste 6129 divorțuri. Putem observa că numărul divorțurilor este din ce în ce mai mic atunci când căsătoriile durează mai mult. Probabil că soțul și soția se obișnuiesc unul cu celălalt și sunt mulțumiți de viața lor împreună.

Cum putem explica această rată a divorțurilor? Cum s-a întâmplat și ce a mers prost? Printre numeroasele motive de divorț în România putem găsi și vorbi despre câteva dintre ele. Putem vorbi despre lipsa de iubire. Oamenii nu se mai iubesc între ei. Este ciudat, deoarece lipsa de iubire apare imediat după căsătorie, în primii ani de căsnicie. Cum poate cineva să fie atât de îndrăgostit de soția sau de soțul său și în câțiva ani să nu mai iubească și să nu mai aibă grijă de ei? Uneori, dragostea se transformă în ură, iar în alte cazuri devine apatie totală. Unde este acea dragoste puternică și pasiune care le caracteriza relația sau acea conexiune profundă și intimă dintre ei? În calitate de preot am fost martor la o mulțime de astfel de cazuri.

Care ar putea fi originea acestor probleme?

Unul dintre motive este egoismul. Bărbatul și soția se iubesc, dar le pasă mai mult de propriile interese decât de căsnicia lor. Într-o familie, fiecare ar trebui să lase deoparte alte interese. Obiceiurile cuiva sunt importante, dorințele cuiva sunt importante, dar alte sentimente sunt mai importante. Egoismul despre care vorbim este strâns legat de absența sacrificiului de sine. Într-adevăr, este destul de dificil să accepți opiniile celorlalți și să le pui mai presus de ale tale. Fiecare se va întreba de ce ar trebui să renunțe la ideile sale și să le accepte pe cele ale soțului sau soției sale. Pentru cât timp ar trebui să se acționeze astfel? Aceste întrebări sunt punctul de plecare al unei lupte pentru supremație. Cine este cel mai important într-o familie: soțul sau soția? În contextul emancipării femeii, atât bărbatul, cât și femeia au aceleași drepturi. Și acesta era un principiu bun. Potrivit Scripturii, Dumnezeu a creat bărbatul și femeia. Dar, uneori, soția obține o slujbă mai importantă decât soțul ei. Și astfel începe o competiție între ei. Cine este mai important? Cine câștigă cel mai mare salariu? Atâta timp cât femeia va avea o poziție mai importantă pe scara socială, bărbatul va încerca să o echilibreze în relațiile de familie. El va încerca să acționeze ca șef al familiei. Frustrarea va fi următorul nivel al unei astfel de relații, alături de violență, violență fizică și psihică. În acest stadiu al unei relații dragostea a dispărut, cel puțin dragostea dintre cei doi.

„Cântarea Cântărilor”, un posibil răspuns

Cartea „Cântărilor” arată că unul dintre aspectele principale ale iubirii dintre mire și mireasă este bucuria de a-l iubi pe celălalt. El sau ea este cea mai importantă persoană. Niciunul dintre ei nu se teme să își arate sentimentele unul față de celălalt. Mireasa își caută mirele pe munte (1,7-8), în căldura soarelui (1,6)

sau în timpul nopții (3,1). Ea întreabă pe toată lumea despre el și nu se jenează să-și arate dragostea pentru el. Mireasa știe foarte bine care sunt minusurile ei: spune că este neagră, dar este totuși frumoasă (1,5). Ea face această remarcă în fața tuturor celorlalte fiice ale Ierusalimului. Când se descrie pe sine, ea folosește cuvinte care descriu o femeie muncitoare (trebuia să păzească via ei 1,6). Nu pielea ei este cea care o face frumoasă, ci dragostea ei pentru mire. În același mod, mirele vede doar frumusețea ei: „obrajii tăi sunt frumoși” (1,10). Pentru el, ea nu este neagră, nu este arsă de soare. Și indiferent de ce ar putea spune alții, el o va iubi în continuare. Pentru mire, mireasa este perfectă.

Ei aparțin unul altuia. Dacă vorbește despre ea însăși, mireasa se numește pe sine grădină frumoasă și îl invită să guste din grădina ei (4,16). Aceeași declarație de dragoste este făcută și de mire. Cartea arată că nu există nicio competiție între ei. Ea este dispusă să renunțe la tot pentru iubitul ei. La fel este și el. Acesta este un sacrificiu, un sacrificiu al iubirii. Așadar, prima problemă a familiei moderne – cea a egoismului – este rezolvată prin iubire, o iubire care este mai puternică decât orice competiție. Egoismului lumii moderne, cartea „Cântecele” îi înfățișează dezinteresul iubirii înseși. Când studiem cartea biblică, înțelegem că niciunul dintre parteneri nu este în competiție cu celălalt. Nu există nicio luptă acolo. Nu este vorba despre cine conduce și cine ia deciziile. Așa cum am menționat anterior, miresei nu îi este rușine să fie îndrăgostită și să își arate dragostea în fața tuturor. Ea se micșorează pentru ca mirele ei să crească în ochii tuturor. Sentimentul de iubire pentru mire sau pentru mireasă este izvorul unei mișcări spre sentimentele și dorințele sale. Pentru bărbatul îndrăgostit nu există nimic mai important decât fericirea persoanei iubite. În unele familii moderne, însă, acest sentiment lipsește. Acolo nu se găsește dorința de sacrificiu de sine.

În zilele noastre, un alt aspect foarte important pentru familii este dorința. Astăzi putem vedea o mulțime de dorințe afișate și putem identifica una în special, cea de putere, de luare a deciziilor. Sau cartea „Cântecele” vorbește despre un alt tip de dorință, o dorință care nu vrea să posede pentru a consuma. Este o dorință de a fi împreună. În „Cântecele”, atât mirele, cât și mireasa au dorința de a fi împreună și nu există nimic care să-i oprească să se iubească. Mireasa îl caută pe mire în timpul nopții. Ea iese pe străzile Ierusalimului, doar pentru a-și găsi iubitul (3,4). De asemenea, mirele vine peste noapte și bate la ușa ei pentru a intra (5,4-5).

Concluzie

Conform discuției de mai sus, putem concluziona că scrierea „Cântarea Cântărilor” poate oferi un remediu autentic pentru o familie care este coruptă de egoism, ură sau competiție interioară. Această carte vorbește clar despre dragoste, dorință și pasiune, iar acestea reprezintă vindecarea de care are nevoie familia

modernă. Criza prin care trec familiile poate fi vindecată prin iubire. Căsătoria înseamnă dragoste adevărată și de lungă durată.

Cu ce diferă studiul nostru? „Cântecele Cântecelor" invită pe toată lumea să urmeze un alt model decât modelele pe care le promovează ziarele sau televiziunile. Îndrăgostiții nu se ceartă și nu se bat între ei așa cum suntem obișnuiți să vedem cuplurile în viața de zi cu zi. Cum oamenii sunt din ce în ce mai mult expuși la ideea de competitivitate în viața lor, ei uită uneori că această regulă nu se aplică în legăturile conjugale.

Această lucrare și-a propus să sublinieze un aspect esențial: familia nu este un „câmp de luptă". Deși, toată lumea ar trebui să „lupte" pentru a-și rezolva propriile probleme, dar ar trebui să lupte cu dragoste pentru partenerul de viață. Toată lumea ar trebui să lupte împotriva egoismului cu sacrificiul de sine și, cel mai important, toată lumea ar trebui să fie o setea pentru celălalt.

*

Pe părintele profesor Ioan Chirilă l-am cunoscut cu mulți ani în urmă, în calitatea de membru al unor comisii de susținere a tezelor de doctorat în teologie biblică. Astfel am văzut întâi specialistul, profesorul de vocație, cercetătorul în tainele textului sacru. Și am fost copleșit. Anii au trecut și... am început să văd omul din spatele cercetătorului: sensibilitatea celui pentru care Dumnezeu nu este obiectul unei cercetări rigide, ci Persoana care se revelează și se așteaptă savurată în taina inimii. Am descoperit bucuria copilărească de a fi în preajma lui Dumnezeu, joaca din curtea tainei Scripturii, noblețea celui care știe că dăruind nu sărăcește niciodată și profunzimea celui care a îmbrățișat și s-a lăsat îmbrățișat de Cuvânt. L-am privit întotdeauna cu sfiala celui care se aștepta să-l întâlnească, pentru ca, în cele din urmă, momentul întâlnirii să nască izvoare de emoții. L-am simțit, cel puțin pentru mine ca fiind el însuși o invitație la cunoașterea lui Dumnezeu, la lectura Sfintei Scripturi. Transmite ecoul unei chemări interioare: „Vino și vezi!" și bucuria de a te lăsa ademenit de mrejele iubirii lui Dumnezeu.

„Fiți învățătorii mei și eu voi tăcea” (Iov 6,24). Scribi, cărturari și învățători în perioada celor două Temple[1]

Cristinel Iatan
lector universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Justinian Patriarhul”
Universitatea din Bucureşti
cristinel.iatan@unibuc.ro

În Vechiul Testament scribii au jucat un rol important în păstrarea și transmiterea învățăturilor și tradițiilor israelite. Aceștia erau pricepuți în arta scrierii și cititului și, de aceea, se ocupau de transmiterea și copierea textelor sfinte. De asemenea, erau adesea responsabili pentru transmiterea Legii și a altor învățături importante ale comunității religioase israelite. Studierea scribilor din Vechiul Testament prezintă câteva probleme de care trebuie ținut seama.

Scurtă istorie a cercetării

Mai întâi, studiile din secolele trecute au conturat mai multe direcții de cercetare în privința scribilor. Deși ipotezele privind rolurile și statutul lor variază foarte mult, acestea pot fi clasificate în funcție de modul în care au fost abordate dovezile textuale existente. De exemplu, majoritatea tindeau să considere că una dintre principalele surse pentru cunoașterea societății iudaice din secolul I d.Hr., de încredere din punct de vedere istoric, erau cele care proveneau din societatea greco-romană, neiudaică. Cu alte cuvinte, majoritatea teoriilor despre scribii israeliți depindeau în mare măsură de portretul zugrăvit lor de Noul Testament, fie de scrierile lui Iosif Flavius sau de textele rabinice, fie de rolurile învățaților neiudei. Alte dovezi erau frecvent ignorate sau interpretate ca derivate din ceea ce se accepta îndeobște ca fiind surse de încredere. Contradicțiile dintre diferite surse sunt rareori explicate sau, în cele mai multe cazuri, nici măcar nu sunt menționate.

Încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea d.Hr., se poate observa un interes sporit față de istoria poporului evreu din antichitate, mai ales în studiile teologilor germani. Motivați de înțelegerea faptului că Iisus, mișcarea sa și textele Noului Testament ar trebui considerate în contextul lor istoric, social și politic, cercetători precum

---

1 Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (1/2022). Textul de față este o versiunea completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

Emil Schürer, Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, Joachim Jeremias și Adolf von Schlatter au publicat lucrări referitoare la aspecte ale istoriei și societății evreiești din antichitate[2]. În ceea ce privește studiul dovezilor despre scribi, aceștia au lucrat în mod clar cu prezumții modelate de scrierile Noului Testament în care scribii erau percepuți ca fiind învățători și dascăli ai Scripturilor și ai legii iudaice și, ca atare, influenți în societatea iudaică din primul secol de după Hristos. În general, aceste studii se bazează pe crearea unei categorii artificiale de învățători ai Legii, care a fost impusă și asupra surselor antice, fără a mai cerceta cu atenție textul și informațiile pe care acestea le ofereau de fapt. Așadar principalul neajuns al multor abordări moderne este faptul că nu au ținut cont de percepția israeliților antici despre ei înșiși, așa cum este reflectată de izvoare. În schimb, selecția și interpretarea dovezilor este puternic influențată de presupunerile moderne și de ideile preconcepute despre scribi. Multe dintre opiniile privind școlile, formarea scribilor, opera lor, publicarea și circulația cărților par prea rigide și uneori prea moderne ca să ofere un fundament adecvat pentru înțelegerea scribilor și a rolului lor din societatea iudaică antică. Un alt neajuns este subaprecierea sau supraaprecierea surselor cu privire la măsura în care acestea pot oferi informații fiabile din punct de vedere istoric despre realitățile societății evreiești din perioada celui de-al Doilea Templu. În cele din urmă, ipotezele privitoare la scrierea și transmiterea manuscriselor, paternitatea cărților sau alcătuirea canonului nu iau în considerare faptul că nu numai scribii, ci și unii sclavi alfabetizați și/sau persoanele educate puteau citi și scrie[3]. Așadar, pentru a schița rolul scribilor trebuie studiate izvoarele vechi, Vechiul Testament și modul în care acestea descriu rolul și importanța scribilor și învățătorilor Legii.

Oralitatea Scripturii

Apoi, o altă problemă referitoare la înțelegerea problematicii scribilor, învățătorilor și cărturarilor se referă la modul cum înțelegem astăzi ce este Scriptura/Biblia și la oralitatea Scripturii, sau cât din conținutul actual scris a fost păstrat pe cale orală. Este ea produsul scribilor care au așternut în scris tradițiile orale? Atunci când vorbesc despre Scriptură, cititorii moderni se gândesc la ea ca la o singură carte, tipărită și legată între niște coperți, fiind citită în particular sau studiată în mod științific. Același lucru îl putem spune și despre înaintașii noștri, care de altfel îi numeau pe israeliți „popor al cărții”, ceea ce ne conturează o imagine idilică despre o comunitate bine închegată și versată, alfabetizată pe scară largă. De exemplu, în spatele „ipotezei documentelor”, asociate cu biblistul Julius Wellhausen, care încă mai are influență și astăzi, se află presupoziția că la baza unor

[2] Christine SCHAMS, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, in *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 291 (Sheffield: Academic Press, 1998), 15.

[3] SCHAMS, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, 34-5.

mari părți din Scriptură stau straturi sau documente scrise, cele mai vechi datând din timpul monarhiei davidice (secolul al X-lea î.Hr.). Aceste documente scrise, se spune, au fost țesute împreună și editate într-un efort cumulativ de scriere. Alte studii mai recente pun accentul pe „intertextualitate" în Biblie, pe citarea de către un scrib a textului scris, dar „fixat" de altul. Alți cercetători consideră că mari secțiuni din Scriptură sunt produsul unor literați de tip modern sau al unor istoriografi antici, toți aceștia bazându-se pe resursele sau reflectând valorile unei culturi în esență alfabetizate[4].

Rolul alfabetizării în dezvoltarea scrisului

În al treilea rând, dacă vorbim despre scribi, învățători și cărturari în Vechiul Testament, trebuie mai întâi să înțelegem gradul de alfabetizare al israeliților și dacă această alfabetizare a condus și la înființarea anumitor școli în care scribii să deprindă scrisul și cititul. Problema generală a prezenței sau absenței școlilor în Israelul antic poate fi analizată sub forma a două întrebări adiacente, dar totuși distincte: (a) prezența și caracterul școlilor de formare a scribilor profesioniști pentru serviciul administrativ al regatului și (b) instituțiile care promovau alfabetizarea populației în general. R.J. Williams și A. Lemaire au argumentat în favoarea ambelor, întâi cu apariția școlilor pentru scribi profesioniști, apoi a celor pentru restul populației[5]. R.J. Williams citat de Jamieson-Drake afirmă că: „raportul lui Wen-amon, un oficial egiptean trimis la Byblos în jurul anului 1100 î.Hr., menționează că cinci sute de suluri de papirus au fost livrate căpeteniei siriene ca avans pentru o încărcătură de lemn. Acest lucru dă o indicație asupra măsurii în care se practica scrierea acolo. Referirile la scriere din Vechiul Testament în timpul lui Moise (Ieș 17,14; 24,4; 39:14,30; Deut 27,3; 31,24; *cf.* Ios 18,4-9) nu trebuie, așadar, să fie considerate anacronisme. Un episod din timpul lui Ghedeon, din secolul al 12-lea sau al 11-lea î.Hr., atestă cunoașterea scrisului la un tânăr dintr-o așezare care a fost capturată la întâmplare (Jud 8,14). La fel ca în Egipt și Mesopotamia, cei care știau să scrie erau de obicei dregători regali, ca în cazul „scribului" lui David, Seraia (2 Rg 8,17). Trebuie să presupunem existența unor școli de scribi ca la popoarele învecinate. Absolvenții unor astfel de școli ar fi fost cunoscuți sub numele de „scribi iscusiți" (Ps 44,1). Isaia știa să citească și să scrie în secolul al 8-lea î.Hr., deși acest lucru nu era valabil pentru toți (Is 29,12). Cu toate acestea, la sfârșitul secolului al 7-lea, un anumit grad de alfabetizare era presupus (Deut 6,9; 24,1)"[6]

---

[4] Susan Niditch, *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*, in *Library of Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 1.

[5] David W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archeological Approach* (Sheffield: Academic Press, 1991), 11.

[6] Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah*, 11.

Cu toate acestea, alfabetizarea în lumea Vechiului Testament este o problemă spinoasă pentru cercetarea biblică actuală. Pe de o parte, elementele prezente în Scriptură nu sunt îndestulătoare pentru a afirma cu certitudine că au existat școli de scribi (anacronisme), mai ales în perioada mozaică (termenul de „scrib”, ebr. *sop̄er*, סוֹפֵר, nu este menționat niciodată în Pentateuh), care să producă textul biblic și să-l transmită mai departe. La început, tradiția orală era, probabil, principala modalitate de transmitere a revelației dumnezeiești. Pe de altă parte, în lumea antică precizarea gradului de alfabetizare este dificilă, deoarece nu sunt disponibile statistici fiabile și nici nu există criterii obiective pentru evaluarea acesteia. Chiar și înțelegerea „alfabetizării populare” este complexă, de aceea, cercetătorii propun termeni ambigui precum alfabetizare „limitată” sau „răspândită”[7]. Ce este o societate alfabetizată? Implică ea doar capacitatea de a citi sau de a scrie, sau ambele? O altă chestiune, discutată mai ales în studiile privind alfabetizarea modernă, este gradul de îndemânare pe care o persoană ar trebui să îl dobândească în citire și scriere înainte de a ca aceasta să poată fi numită „alfabetizată”[8]. Pentru a înțelege importanța acestor întrebări, trebuie doar să luăm în considerare cum afectează ele modul în care privim problema alfabetizării în Israelul antic.

De exemplu, o inscripție de pe un obiect ceramic, „aparținând lui *cutare*”, ne face să credem că persoana care a scris-o nu știa neapărat s-o și citească? Sau că putea scrie texte/inscripții mult mai mari? Sau că putea atât să citească, cât și să scrie alte texte, nu numai literele acestei inscripții, ci și alte texte mult mai lungi? Distincția dintre citit și scris este una foarte importantă, deoarece, de exemplu, studiile privind alfabetizarea și educația în alte societăți arată că persoanele complet analfabete și „alfabetizații” funcționali sunt capabili să recunoască un număr mare de grupuri de litere, de exemplu, nume de străzi, de persoane etc. Apoi, din istorie se cunoaște că în multe societăți în care alfabetizarea a fost predată și învățată pentru prima dată în mod formal, abilitățile de citire erau considerate de departe mult mai importante decât abilitățile de scriere, iar scopul alfabetizării era în primul rând învățarea cititului. De asemenea, se știe că, în astfel de cazuri, citirea era deprinsă la un nivel minim, însă, cu toate acestea, învățăceii puteau fi numiți „alfabetizați”[9]. Cercetătorii mai dezbat și ideea dacă inventatorii alfabetului au folosit un număr mai mic de litere doar pentru a facilita răspândirea scrisului, mai ales deoarece într-o perioadă scurtă de timp alfabetizarea s-a răspândit în Siro-Palestina. Teoretic, odată ce alfabetul a fost inventat, scrisul nu mai era apanajul exclusiv al preoțimii sau al unei clase de scribi, ci ar fi putut fi practicat de către oricine, în general[10].

---

[7] Philip J. King and Lawrence E. Stager, *Life in Biblical Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 310.

[8] Sean Warner, „The Alphabet: An Innovation and Its Diffusion,” *Vetus Testamentum* 30.1 (1980): 81.

[9] Warner, „The Alphabet: An Innovation and Its Diffusion,” 82.

[10] Warner, „The Alphabet: An Innovation and Its Diffusion,” 82. Autorul totuși afirmă că

Primele mărturii despre existența scrisului și a scribilor în Israelul antic (perioada preexilică)

Din punct de vedere istoric, cea mai veche scriere, produsă de elitele educate, a fost descoperită în Uruk/Warka (biblicul Ereh), pe Eufrat, și datează din anul 3100 î.Hr.[11] Imediat după, apar mărturiile din Egipt, de pe Valea Nilului. Atât scrierea cuneiformă, cât și cea hieroglifică a înflorit în următoarele trei milenii, deși oralitatea a continuat să fie cea mai simplă și răspândită metodă de a păstra și transmite informațiile și tradițiile. Mesopotamienii și egiptenii de rând nu au fost alfabetizați la scară mare. Cercetătorii spun că nu mai mult de un procent din populația lumii antice era alfabetizată[12].

După cum susține Naaman Nadav, cifrele și semnele hieratice, de sorginte egipteană așadar, apar în documentele epigrafice ale regatelor lui Israel și Iuda în secolele 8-7 î.Hr., dar nu și în documentele vecinilor lui Israel. Mai mult Orly Goldwasser[13] a arătat că acestea trebuie să fi intrat în scrierea ebraică mult mai devreme, în timpul monarhiei unite a regilor David și Solomon, adică în secolul al 10-lea î.Hr., mai ales că după declinul imperiului egiptean, mulți egipteni sau scribi canaaniți instruiți în limba egiptenilor, și-au pierdut serviciul de la curtea imperială, și este posibil să fi oferit cunoștințele lor scribale și administrative către noile puteri emergente din zonă, mai întâi filistenilor și apoi israeliților. Așadar conchide și Naaman, este evident că scrisul era deja folosit la curtea din Ierusalim în secolul al 10-lea î.Hr.[14]

A doua mărturie este relatarea campaniei faraonului Șișac, împotriva Ierusalimului, în al cincilea an al domniei lui Roboam, în care se amintește predarea scuturile de aur ale lui Solomon și înlocuirea lor cu scuturi de cupru (1Rg 14,25-28) mărturie care trebuie să fi fost luată dintr-un text scris existent, o arhivă scrisă. Altfel, amintirea campaniei egiptene, care a fost purtată în ultimii ani ai lui Șișac, cu aproape 300 de ani înainte de relatarea istoriei deuteronomiste, ar fi fost demult uitată. Acest lucru ar fi o dovadă clară a existenți scrierii la curtea regală din Ierusalim[15].

„alfabetizarea nu depinde în mod necesar de ușurința cu care cu care poate fi învățat un alfabet. Ratele ridicate de alfabetizare pot fi atinse folosind litere care se scriu cu dificultate, iar rate foarte scăzute de alfabetizare au fost constatate în societății care folosesc litere acre se scriu ușor”.

[11] King and Stager, *Life in Biblical Israel*, 300.

[12] King and Stager, *Life in Biblical Israel*, 302.

[13] Orly Goldwasser, „An Egyptian Scribe from Lachish and the Hieratic Tradition of the Hebrew Kingdoms,” *Tel Aviv* 18 (1991): 251-2.

[14] Naaman Nadav, „The Contribution of the Amarna Letters to the Debate on Jerusalem’s Political Position in the Tenth Century B.C.E.,” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 304 (1996): 22.

[15] Nadav, „The Contribution of the Amarna Letters,” 22.

A treia mărturie o reprezintă unele liste de dregători, care cunoșteau scrisul, incluse în narațiunile despre David și Solomon care trebuie să fi fost extrase din arhive (de ex. 2Rg 8,16-18; 20,23-26; 23,8-39; 3Rg 4:2-19; 9,15-18). Introducerea profesiunii de scrib la curtea lui David și Solomon este relatată în trei dintre aceste liste (2 Rg 8,17; 20,24-25; 3 Rg 4,3). Din 2 Rg 8,16 și 20:24-25 (*cf*. 1Par 18:15-17), aflăm că Iehoșafat/Iosafat, fiul lui Ahilud era crainic (ebr. *mazkir*, מַזְכִּיר) (Sinodala are *cronicar*), secretar al regelui, unul din demnitarii de la curtea regelui David, probabil cel care îi aducea aminte (ebr. *zaḵar*, זכר) regelui de problemele importante ale regatului, iar Seraia era scrib sau secretar (ebr. *sop̄er*, סוֹפֵר) (Sinodala are *dregător*) (2Rg 8,17). Listei de dregători care cel mai probabil cunoșteau arta scrisului i se mai adaugă și Adoram cel responsabil peste dări/taxe (ebr. *mas*, מַס) precum și Șeva scribul (ebr. *sop̄er*, סֹפֵר) (2Rg 20,24-25). Din 3 Rg 4,3-6, aflăm că pe vremea lui Solomon erau următorii dregători care cunoșteau arta scrisului: Elihoref și Ahaia, fiii lui Șișa, erau scribi (ebr. *sop̄erim*, סֹפְרִים) (Sinodala are *scriitori*), Iehoșafat/Iosafat, fiul lui Ahilud era crainic (ebr. *mazkir*, מַזְכִּיר) (Sinodala are *cronicar*) și Adoniram, probabil același cu Adoram, cel responsabil peste dări/taxe (ebr. *mas*, מַס).

Cărțile Paralipomenelor păstrează mai multe mărturii despre existența unor scribi în perioada preexilică. 1Par 2,55 conține prima referință la o familie de scribi și la profesia scribilor: „familiile scribilor (ebr. *mișpeḥot sop̄erim*, מִשְׁפְּחוֹת סֹפְרִים) (Sinodala are *Soferiților*) care trăiau în Iabeț...”, deoarece în 1Par 4 apar menționate și alte profesii (dulgher, cei care lucrau visonul și olari). Textul ne lasă să înțelegem că scrisul era învățat în familie și se transmitea din generație în generație, practică ce se regăsește și în contextul Orientului Apropiat Antic, așa cum o arată legenda lui Ahiqar. Ahiqar și-a instruit nepotul, pentru că nu avea fiu, și se aștepta ca să îi succeadă în poziția sa de la curtea regală[16].

1Par 24,6 îl menționează pe Șemaia scribul care se ocupa de rânduiala preoților și leviților și de îndatoririle lor la viitorul Templu: „și i-a înscris Șemaia, fiul lui Natanael, scriitor din leviți (ebr. *hassop̄er min-hallevi*, הַסּוֹפֵר מִן־הַלֵּוִי), înaintea feței regelui și a căpeteniilor”. De față, în mod festiv, erau regele, căpeteniile poporului, preoții Țadoq și Ahimeleh și capii de familie ai preoților și leviților. Șemaia pare a fi unul dintre înalții dregători religioși, specialist în arta scrisului, strâns legat de administrația de la curtea regală, și este singurul loc din Paralipomene în care scribul este și levit.

1Par 27,32 îl menționează pe Ionatan, unchiul lui David, care avea și rolul de scrib: „Ionatan, unchiul lui David, era sfetnic, om înțelept și scriitor (ebr. *sop̄er*, סוֹפֵר)”.

---

[16] Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period,* 58.

2Par 24,11 vorbește despre prezența scribilor cu ocazia reparării Templului în timpul domniei lui Ioaș: „și când la timpul său se aducea lada de către leviți la dregătorii regelui și când vedeau că era mult argint în ea, atunci veneau scriitorul regelui (ebr. *sopēr hammelekh*, סוֹפֵר הַמֶּלֶךְ) și dregătorul arhiereului și deșertau lada, o ridicau și o puneau iar la locul ei. Așa făceau în toate zilele și s-a strâns argint mult”.

2Par 26,11 (*cf.* 4Rg 25,19) îl amintește și pe Ieiel scribul, și o altă clasă de specialiști în arta scrisului, „învățătorii” sau „ispravnicii/slujbașii” (Sinodala redă termenul *șoțer* prin „judecător”, după LXX): „a mai avut Ozia și oștire care mergea la bătălie în cete, după cum era rânduită în catagrafia alcătuită de Ieiel, scriitorul (ebr. *hassopēr*, הַסּוֹפֵר), și de Maasia, judecătorul (ebr. *hașșoțer*, הַשּׁוֹטֵר), care se aflau sub conducerea lui Hanania, unul din căpeteniile de frunte ale regelui”. Ieiel era unul dintre dregătorii regelui Ozia responsabil, împreună cu Maasia, de adunarea poporului și de organizarea oștii regale. *Șoțer* este folosit frecvent în Pentateuh pentru a desemna diferite tipuri de funcționari sau dregători israeliți (de ex. Ieș cap. 5). Deoarece este înrudit cu akkadianul *șataru* („a scrie”) ne sugerează ideea că „ispravnicii” erau scribi cu responsabilități administrative, având sarcina de a ține evidența numărului de cărămizi făcute de israeliți (Ieș 5). Această interpretare este sprijinită și de traducerea siriacă care îl echivalează pe *șoțer* cu *sapra*, termenul utilizat în mod curent cu sensul de „scrib”. Obligația de a ține în scris evidența muncii arată că cel puțin o parte dintre evrei erau alfabetizați[17].

2Par 34,8-21, o rescriere teologică a 4Rg 22, prezintă personalitatea și rolul lui Șafan, fiul lui Ațalia, fiul lui Meșulam și a lui Ioah crainicul (ebr. *mazkir*, מַזְכִּיר) (2Par 34,8). Șafan este numit „scrib/scriitor” (סוֹפֵר) în 34,15 și „scribul regelui” (ebr. *sopēr hammelekh*, סוֹפֵר הַמֶּלֶךְ). Celălalt dregător, Ioah crainicul, fiul lui Ioahaz, făcea parte tot din administrația regelui și cunoștea arta scrisului. Șafan are în Paralipomena și îndatoriri în domeniul financiar și administrativ (vv. 9,17), laolaltă cu Ioah.

2Par 34,13 este a doua referință scripturistică din Paralipomene la breasla scribilor (*cf.* 4Rg 22,3-7, care însă nu menționează deloc leviții), pe lângă cele referitoare la scribii individuali, text care narează despre reparațiile Templului sub regele Iosia: „tot aceștia (fiii lui Merari și Cahat – n.n) erau puși și peste salahori și supravegheau pe toți lucrătorii la fiecare lucru; și dintre leviți erau scriitori

[17] Maria Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu (eds.), *Biblia după Textul Ebraic: Exodul, Leviticul*, traducere, studii introductive și note de Maria Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Melania Bădic, Emanuel Conțac, Octavian Florescu, Victor-Lucian Georgescu, Cristinel Iatan, Alexandru Mihăilă, Delia Mihăilă, Ovidiu Pietrăreanu, Tarciziu-Hristofor Șerban, Silviu Tatu, Cătălin Vatamanu (București: Humanitas, 2019), 173.

(ebr. *sop̄erim*, סוֹפְרִים), judecători (ebr. *șoṭerim*, שֹׁטְרִים) și portari". Printre rolurile leviților era și acela de scribi, pe lângă acela de supraveghetori ai lucrărilor Templului. Însă, după cum afirmă Christine Schams, nu există nimic în Paralipomene care să exprime sau să implice o astfel de clasificare a rolurilor leviților. Acest lucru sugerează ideea că pasajul reflectă realitățile postexilice din zilele autorului, mai ales că cealaltă listă care se referă la rolul lor principal la Templu diferă. Potrivit 1Par 23:4, leviții îndeplinesc mai întâi funcțiile de ispravnici (ebr. *șoṭerim*, שֹׁטְרִים) (Sinodala are „scriitori"), apoi de judecători (ebr. *șop̄eṭim*, שֹׁפְטִים) și portari, muzicanți, mai degrabă decât de scribi, ispravnici și portari, așa cum se afirmă în 2Par 34,13. Schams afirmă că 2Par 34,13 ar trebui să fie considerată o glosă a unui editor ulterior, martor al organizării leviților din perioada postexilică și sugerează că, într-o etapă ulterioară din perioada persană, o clasă sau un grup de scribi, posibil leviți, să fi existat în asociere cu Templul din Ierusalim[18].

Aceste cazuri, luate împreună, duc la concluzia că scrierea a fost introdusă în curtea Ierusalimului în secolul al 10- î.Hr., în timpul lui David sau Solomon. Cărturarii lucrau la curtea Ierusalimului ca secretari particulari ai regelui și ca dregători în administrația regatului unit, ceea ce implică existența unei curți regale[19].

Cea de-a patra mărturie o reprezintă mai multe descrieri biblice, din timpuri diferite și genuri diferite (de ex., istoriografie, profeție, ode). Ele îl descriu pe David ca fiind cuceritorul Ierusalimului și fondatorul dinastiei regale care a durat până la sfârșitul monarhiei iudaice în 586 î.Hr. Stela de la Tel Dan ne spune că regatul lui Iuda se numea Bet-David, „casa lui David", în a doua jumătate a secolului al IX-lea î.Hr. De altfel, numele eponimic/dinastic „Bit-*cutare*", „casa lui *cutare*" este tipic pentru multe dintre noile regate semitice occidentale care au apărut în Semiluna Fertilă la începutul mileniului I î.Hr.[20]

Mărturii scripturistice privitoare la scribi (perioada postexilică)

Treptat, începând cu secolul al VIII-lea î.Hr. scrisul începe să se răspândească în Israelul antic, de la curtea regală la poporul simplu. Cercetătorii sunt de acord că majoritatea textelor biblice datează de la sfârșitul secolului al VIII-lea până în secolul al IV-lea î.Hr. Totuși, acest lucru nu înseamnă că mare parte din populația israelită era alfabetizată. De asemenea, bule de lut, peceți personale inscripționate, amprente de peceți, inscripții pe vase, ostrace și greutăți inscripționate datează din secolele VIII-VII î.Hr. și mai târziu. Toate acestea și miile de inscripții de pe peceți

---

[18] Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, 68-69.

[19] Nadav, „The Contribution of the Amarna Letters," 22.

[20] Nadav, „The Contribution of the Amarna Letters," 22.

de tipul, „לְמלך", *lmlk* („aparținând regelui") sau *l-cutare* („aparținând lui *cutare*") de pe mânerele de vase atestă rolul pe care alfabetizarea l-a jucat în sfera economică a secolului al VIII-lea î.Hr.[21]

Majoritatea studiilor despre scribi au acordat o mare importanță cărților Ezra-Neemia datorită faptului că aceste cărți conțin multe informații despre Ezra, care este numit „scrib" (ebr. *sop̄er*, ספר), în timp ce, în restul materialelor despre statutul și rolurile scribilor în această perioadă informațiile sunt extrem de rare. În plus, semnificația atribuită acestor cărți este o consecință a consecvenței cu care cercetarea modernă a făcut din scribul Ezra scribul arhetipul cărturarului Torei.

Figura lui Ezra este prezentată pe larg în Ezra cap. 7, de unde aflăm că era „cărturar iscusit (ebr. *sop̄er mahir*, סֹפֵר מָהִיר) în legea lui Moise" (v. 6). Se mai spune despre el că a venit din Babilon și a fost trimis de regele Artaxerxe la Ierusalim (v. 6), iar în scrisoarea pe care regele i-a dat-o acestuia se spune că Ezra era „preot, scrib; cărturarul cuvintelor poruncilor Domnului" (ebr. *hakkohen hassop̄er, sop̄er divre[y] miṭvot-YHWH*, הַכֹּהֵן הַסֹּפֵר, סֹפֵר דִּבְרֵי מִצְוֹת־יהוה) (v. 11) sau „preot, învățătorul/scribul legii Dumnezeului ceresc" (ebr. *kahana' sap̄ar data' di-'elah ṣemayya'*, כָּהֲנָא סָפַר דָּתָא דִּי־אֱלָהּ שְׁמַיָּא). Desemnarea lui Ezra cu titulatura de „cărturar iscusit" este ambiguă și se poate referi fie la dexteritatea sa ca scrib/cărturar, ori la cunoștințele și expertiza sa în ale scrisului, fie la ambele, sau să facă parte din titulatura sa oficială, indicând faptul că era responsabil de afacerile israelite de la curtea regală[22].

Ezra 4 conține mai multe referințe la Șimșai scribul, de origine persană (vv. 8, 9, 17, 23), unul dintre cei mai importanți oameni care se opuneau reconstruirii Templului din Ierusalim după reîntoarcerea israeliților în țară. El este numit „scrib/secretar" (ebr. *sop̄er*, ספר) și îi scrie o scrisoare regelui Artaxerxe I acuzându-i pe iudei de o eventuală rebeliune dacă Templul s-ar fi reconstruit și de „grevă fiscală" (vv. 12-13).

Neemia 13,13 menționează un alt scrib, Țadoq, „și eu am încredințat supravegherea cămărilor lui Șelemia preotul și lui Țadoc cărturarul (ebr. *ṭadoq hassop̄er*, צָדוֹק הַסּוֹפֵר)". Nu aflăm nimic clar despre rolurile dregătorilor însărcinați cu administrarea zeciuielii, dar probabil scribul era cel însărcinat cu ținerea evidenței și contabilitatea. Nu se știe sigur nici dacă scribul Țadoq era preot, levit sau nici una, nici alta. Dregătorii care nu erau preoți slujitori la Templu să fi păstrat privilegiile în administrația Templului din Ierusalim. Sanctuarele făceau parte din administrația fiscală a provinciilor persane și, cel mai probabil, Templul din Ierusalim se afla în aceeași categorie. De aceea se pare că la Templul s-ar fi

[21] King and Stager, *Life in Biblical Israel*, 312.

[22] Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, 53.

strâns taxele pentru suveranii achaemenizi și pentru dregătorii Templului. Țadoq scribul pare să se încadreze cel mai bine în categoria dregătorilor care strângeau și/sau administrau taxele, inclusiv zeciuielile, pentru slujitorii Templului[23].

Mărturii extrabiblice (arheologice) din zona Israelului antic cu privire la scribi

Așa cum am văzut, scribii erau dregători importanți în cadrul birocrației Israelului antic și a altor popoare învecinate. Din păcate, până în prezent, nu se cunosc peceți ebraice folosite de scribi din perioada primului Templu. În schimb, cunoaștem două peceți ale unor scribi moabiți: cea a lui „Kemoș'am, (fiul lui) Kemoș'el, scribul (*hśpr*)" și „Amoz scribul (*hśpr*)", precum și unul în aramaică, „*Hwdw* scribul (*śpr'*)"[24].

Ostracele din Samaria, de fapt vase de ceramică inscripționate cu texte de natură administrativă, sunt exemple rare de scriere din regatul nordic Israel, compuse înainte de căderea sub asirieni în 722 î.Hr. Yohanan Aharoni le datează în secolul al VIII-lea î.Hr. de pe vremea regilor Iehu, Iehoahaz și Ieroboam al II-lea[25]. Ele conțin liste cu vinul și uleiul de măsline aduse din satele limitrofe în cetatea Samaria sau arhive cu taxele/impozitele sau tributurile în natură trimise de săteni spre Samaria. Problema principală a acestor ostrace în ceea ce privește scrisul este rolul lor. Răspunsul depinde de rolul persoanei al cărei nume este precedat de prepoziția ebraică *lamed* (לְ) din ostrace, adică „לְ-*cutare*", deoarece prepoziția *lamed* are o diversitate de înțelesuri: „pentru, lui, al lui, aparținând lui". Potrivit lui Y. Yadin, celelalte nume menționate după prima persoană (la numele căreia este prefixată prepoziția *lamed*, „לְ-*cutare*") sunt, în general, interpretate ca fiind numele expeditorilor[26]. Prin urmare, primul nume din ostracă ar fi cel către care erau trimise aceste daruri. Ostracele în sine par a fi, după Yadin, consemnări scrise de un dregător al curții regale la primirea darurilor/impozitelor, iar primul nume menționat după numele locului ar indica astfel proprietarul principal al bunului, în timp ce ceilalți ar fi colaboratori ai acestuia[27]. Însă Yohanan Aharoni spune că persoanele ale

[23] Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, 58.

[24] Nahman Avigad, „Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive," *Qedem* 4 (1976): 8.

[25] Yohanan Aharoni, „The Samaria Ostraca – An Additional Note," *Israel Exploration Journal* 12.1 (1962): 67.

[26] Yigael Yadin, „Recipients or Owners: A Note on the Samaria Ostraca," *Israel Exploration Journal* 9.3 (1959): 184; Yigael Yadin, „A Further Note on the Samaria Ostraca," *Israel Exploration Journal* 12.1 (1962): 64-6.

[27] Yadin, „Recipients or Owners," 187.

căror nume sunt precedate de *lamed* erau plătitorii de taxe, nu colectorii lor[28]. Oricum ar fi, chiar dacă persoanele care au scris ostracele erau dregători la curtea regală sau persoane înstărite, plătitori de taxe, ele ne arată existența alfabetizării în secolul al VIII-lea î.Hr. Iată câteva nume de scribi din perioada secolului al 8-lea î.Hr. așa cum reies din ostracele din Samaria: Șemaria (שמריו) (Samr 1), Biriam (בארים) (Samr 1), Gaddiyaw (גדיו) (Samr 2, 4, 5, 6, 7), Aza (אזה) (Samr 2), Șemida‘ (שמידע) (Samr 3), Baala’ (בעלא) (Samr 3), Qoțe (קצה) (Samr 4, 5, 6, 7), Gheba (גבע) (Samr 8), Abinoam (אבנעם) (Samr 8, 9, 10), Yațit (יצת) (Samr 9, 10)[29] etc.

La Tel Arad (regatul de Sud) s-au descoperit alte ostrace care poartă numele unor scribi. Aradul biblic, o fortăreață din epoca Fierului, controla drumul principal spre Edom și era atât un avanpost administrativ, cât și unul militar. Aproximativ două sute de ostraca au fost găsite în acest sit arheologic, peste jumătate fiind inscripționate în ebraică și datează de la sfârșitul secolului al VII-lea sau începutul secolului al VI-lea î.Hr. Optsprezece ostraca sunt adresate lui Eliașib (אלישב), căpetenia fortăreței, autorizându-l să furnizeze rații (vin, ulei, făină) pentru mercenari ciprioți sau greci din oastea regatului Iuda[30]. În afară de Samaria și Tel Arad, s-au descoperit mărturii ale scribilor în ostracele din Ḥorvat Uza, sit arheologic situat în partea de nord-est a deșertului Neghev (sec. VII-VI î.Hr.), Yavne Yam/Mețad Ḥașavyahu, sit arheologic situat în Șefela, la aproximativ 15 km sud de Tel Aviv-ul modern (sec. VII î.Hr.) și Tel Lachiș, (sec. VII-VI î.Hr.).

În perioada postexilică s-au păstrat zece bule (*bullae*) din provincia Yehud împreună cu alte bule și două peceți. Ele au fost datate la sfârșitul secolului al VI-lea î.Hr. și pot fi, prin urmare, legate de provincia persană Yehud, adică de perioada postexilică timpurie. Două dintre ele sunt de interes. Bula a VI-a, originar dintr-un context oficial, ne oferă dovada angajării scribilor în administrația persană a provinciei Yehud. Ea vorbește despre un anume „Ieremai scribul” (ebr. *lIremai hassop̄er*, לירמי הספר, „aparținând lui Ieremai scribul”). Numele Ieremai este hipocoristicul lui Ieremia și apare o singură dată în Scriptură, ca nume al unei persoane care s-a despărțit de soția sa străină ca urmare a predicii cărturarului Ezra (Ezr 10,33). Nu știm dacă este bula acelei persoane menționate în Ezra. Ieremai scribul era probabil angajat într-o funcție administrativă în provincia persană Yehud, sub guvernarea lui Elnatan (Ezr 8,16)[31]. A doua, bula a 14-a, scrisă în aramaică, este a unei femei, „Șelomit, slujitoarea guvernatorului Elnatan” (ebr. *liȘelomit ’amat Elnatan paḥawa’*, לשלמית אמת אלנתן פחוא).

[28] Aharoni, „The Samaria Ostraca,” 67.

[29] Michael S. Heiser, *Hebrew and Canaanite Inscriptions* (Logos Research Systems, Inc., 2008) (ediție electronică, Logos Bible Software).

[30] King and Stager, *Life in Biblical Israel*, 314.

[31] Avigad, „Bullae and Seals,” 8.

În 1Par 3,19, apare ca fiind numele fiicei lui Zorobabel, guvernatorul lui Iuda. Termenul *ama*^{h} apare de regulă în Scriptură cu sensul de „slujitoare”, iar în perioada talmudică el era purtat de concubina stăpânului care avea de regulă rangul de soție secundă[32]. Însă W.F. Albright spune că ebraicul *ama*^{h} ar fi fost o titulatură asemănătoare cu cea de *‘ebed*, „rob/slujitor”, regăsită pe pecețile înalților oficiali de la curtea regală israelită. Cu alte cuvinte, pecețile care conțin titulatura *ama*^{h} ar aparține dregătoarelor feminine (sau altor femei distinse) din serviciul regal sau nobiliar. În sprijinul acestei afirmații, Albright citează două paralele de pe peceți cilindrice babiloniene, ale căror proprietari erau desemnați ca fiind servitoare ale unor persoane, aparent regi. Dar se pare că aceste peceți nu conțin niciun titlu și nu există nicio dovadă sigură că „stăpânii” de acolo erau într-adevăr regi. Astfel, aceste peceți-cilindru nu oferă nimic concret în vederea clarificării naturii slujitoarelor de pe pecețile-cilindru amonite[33]. Dar care să fi fost slujba Șelomitei? Deoarece bula a 14-a a fost singura pecete particulară găsită în această colecție ar indica faptul că ea ar fi fost responsabilă de arhivă, sau, mai degrabă, de centrul administrativ din care făcea parte arhiva. Mai mult, ea păstra și o pecete a provinciei pentru sigilarea documentelor oficiale. Așadar, ea ar fi îndeplinit un rol important în administrația provinciei Yehud. În ciuda statutului inferior al femeii în Orientul Apropiat Antic, ea s-ar fi bucurat de multe drepturi civile. De exemplu, în papirusurile din Elefantina, mai mult sau mai puțin contemporane cu bula a 14-a, femeia israelită deținea aproape aceleași drepturi egale cu bărbatul în materie de proprietate, putea semna contracte, se putea înfățișa în fața instanțelor de judecată și altele asemenea. Dar nicăieri în Vechiul Testament sau în alte surse externe nu există nicio indicație cu privire la existența unor dregători de sex feminin. Cu toate acestea, există dovezi în sursele babiloniene că femeile se aflau în poziții înalte, ca judecătoare și scribi, dar în niciunul dintre aceste cazuri nu erau implicate slujnicele[34].

În sfârșit, în epoca nou-testamentară avem câteva nume de scribi descoperite pe osuare: Yehuda scribul, Yehuda, fiul lui Eleazar scribul (Ierusalim) și Iosif, fiul lui Hanania scribul, iar la Masada s-a descoperit un ostraca pe care era inscripționat Eleazar, fiul scribului (Mas 667)[35].

Concluzie

Deși studierea scribilor, învățătorilor și cărturarilor a fost influențată în secolele trecute de scrierile nou-testamentare și de preconcepții anacronice asupra

[32] Avigad, „Bullae and Seals,” 12.

[33] Avigad, „Bullae and Seals,” 12-3.

[34] Avigad, „Bullae and Seals,” 31-2.

[35] Craig A. Evans, *Jesus and the Ossuaries* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2003), 56.

lor, descoperirile arheologice, cercetările sociologice și cărțile Vechiului Testament atestă existența lor începând cu vremea regelui David (sec. X î.Hr.). La început ei erau dregători și administratori la curtea regelui, adică făceau parte din elita educată, apoi alfabetizarea s-a extins și în rândul populației israelite, și, prin urmare, scribii s-au înmulțit. Cel mai probabil Scriptura începe să fie așternută în scris din tradiția orală începând cu sec. X î.Hr., dar cu precădere în perioada secolelor VIII-VI î.Hr.

*

Pe Părintele Profesor Doctor Ioan Chirilă îl cunosc îndeaproape din timpul studiilor doctorale pe care le-am urmat pe meleaguri ieșene acum mai bine de 12 ani. Personalitate jovială, ludică, dar și profund academică, prin implicarea în diversele proiecte personale și comunitare, a marcat viața universitară clujeană, atât din postura de profesor universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă, dar și din aceea de bun organizator, fiind pe rând decan al Facultăți de Teologie din Cluj-Napoca (2004-2012), dar și președinte al Senatului Universitătții Babeș-Bolyai din același centru universitar (2012-2020). Profesor universitar fără ifose și prețiozități academice inutile, m-a impresionat prin ușurința cu care se amestecă printre studenți și colegii aflați la început de drum, ca „unul de-al lor”, dar și prin ajutorul direct, dezinteresat, dar mai ales, prompt, rar întâlnit printre profesorii universitari, pe care l-am primit de-a lungul carierei mele didactice. Dumnezeu să vă călăuzească în toată activitatea și viața dumneavoastră! Ave Magister, Discipuli te salutant!

De ce ai schimba numele unui rege? 4Rg 23,34 – întrebări, exegeze, dileme[1]

Constantin Jinga
preot conferenţiar universitar dr.
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timișoara
constantin.jinga@e-uvt.ro

Preliminarii

Importante schimbări politice și o serie de confruntări militare cu efecte irevocabile au marcat, la sfârșitul secolului al VII-lea î.Hr., întreg Orientul Mijlociu. Imperiul Asirian, care vreme de câteva secole dominase absolut regiunea, acum se clatină slăbit de frământări politice şi ameninţat de o alianță strategică, alcătuită în principal din sciți, mezi, perși și babilonieni în plină expansiune. În 612 î.Hr., armatele acestei alianțe reușesc să cucerească Ninive, forțându-i pe asirieni să se retragă spre vest, la Harran[2]. Aici, Asuruballit al II-lea, ultimul rege asirian, încearcă să organizeze o contraofensivă, așteptând ajutor din partea egiptenilor. Faraonul Neco al II-lea, fidel angajamentelor asumate faţă de asirieni de către predecesorii săi, faraonul Neco I și Psammetikhos I (*a.k.a.* Psamtik I)[3], dar şi conștient de pericolul tot mai amenințător pe care-l ridica pentru Egipt, alianța dintre babilonieni și mezi, pregăteşte o campanie de sprijinire a asirienilor și, implicit, de contracarare a expansiunii babiloniene. Doar că armatele lui Nabopolasar și ale lui Cyaxares le-o vor lua înainte şi, în toamna lui 610 î.Hr., asediază Harranul. Asuruballit al II-lea se refugiază într-un loc mai sigur, împreună cu un corp de oaste, așteptând trupele egiptene și sperând să poată respinge, cu ajutorul lor, asediul mezilor și al babilonienilor. Garnizoana din Harran și trupele asiriene rămase aici vor rezista cu greu, timp de câteva luni. Cum sprijinul militar egiptean avea să mai întârzie, în primăvara lui 609 î.Hr. Harranul capitulează. Situația devine din ce în ce mai dramatică pentru Asuruballit al II-lea.

Totuși, se pare că o parte dintre apărătorii asirieni reușesc să scape. Aceştia se reunesc cu corpul de oaste care-l însoțea pe rege. Ajutorul egiptean sosește într-un final, de-abia pe la jumătatea anului 609 î.Hr. O importantă forță armată egipteană

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (1/2022). Textul de față este o versiunea completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

[2] În sudul Turciei de azi, la granița cu Siria.

[3] A. Spalinger, „Psammetichus, King of Egypt: I," *Journal of American Research of Egypt* 13 (1976): 133-4

face acum joncțiunea cu rămășițele de oaste asiriană. Împreună, vor încerca să recucerească Harranul. Dar tentativa lor eșuează. Spre sfârșitul verii lui 609 î.Hr., trupele egiptene se retrag, abandonându-l pe Asuruballit al II-lea în mâinile lui Nabopolasar.[4] Neco al II-lea se vede nevoit să-și reconsidere strategiile, realizând că de aci înainte Egiptul va trebui ca mai mult singur să-şi exercite influența în regiunile din zona Eufratului şi să ţină piept în fața expansiunii babiloniene.

Victoria babilonienilor și a mezilor asupra Harranului marchează sfârșitul oricărei influențe asiriene în regiune. La rândul lor, egiptenii sunt nevoiți ca momentan să se retragă, pentru a putea pregăti o contraofensivă serioasă. Câțiva ani mai târziu, în 605 î.Hr., se va derula ultima lor încercare de a-și asigura zone de influență bine delimitate teritorial și, implicit, de a diminua puterea babiloniană. Dar și această tentativă are un deznodământ dezastruos pentru ei. Egiptenii vor suferi o înfrângere aspră, în bătălia de la Carchemiș[5]. Aici, Nabucodonosor al II-lea zdrobește armata egipteană și cam tot ce mai rămăsese din armata asiriană, impunând astfel decisiv puterea babiloniană, în regiune. Acest eveniment va deschide o nouă filă în istoria Orientului Mijlociu în general, dar și în istoria poporului biblic, în particular.

Regatul lui Iuda în contextul geo-politic al Orientului Mijlociu în sec. VII î.Hr

Prins în focul încrucișat al confruntărilor dintre aceste mari puteri ale vremii, micul regat iudeu este prea firav, pentru a-și permite luxul unei neutralități. Un episod elocvent pentru soarta Ierusalimului la acest final de secol se derulează tocmai în contextul schițat mai sus. În drumul lor spre Harranul asediat, trupele faraonului Neco al II-lea vor alege ruta cea mai rapidă, așa numita *via maris*. „Calea mării"[6] venea dinspre Egipt, mergea de-a lungul coastei mediteraneene și, undeva pe teritoriul statului Israel de azi, aproximativ în dreptul localității Haiffa, se îndrepta spre est-sud-est, traversa Valea Izreel, ajungea în Valea Iordanului, ocolea Marea Galileii, apoi se îndrepta spre Damasc, de unde se ramifica spre regiunile estice şi vestice ale Mesopotamiei. Ajunse în Câmpia Izreel, trupele egiptene întâmpină o neașteptată rezistență, din partea regelui iudeu Iosia. Evenimentul este relatat în 4Rg 23,29-30, respectiv în 2Par 35,20-25, precum și în surse deutorocanonice și extrabiblice[7]. Încă nu este întru totul limpede nici motivul pentru care Iosia a

---

[4] Cf. Stephen Bertman, *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 80; Oled Lipschitz, *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah Under Babylonian Rule* (Eisenbrauns, 2005), 19-20.

[5] Azi Karkamiș, în sudul Turciei, pe malul estic al Eufratului, la granița cu Siria.

[6] O posibilă referință biblică pentru această rută, la Is 8,23c : „calea mării" *Cf*. Mt 4,15-16

[7] Ezd 25-32; Flavius Jospehus, *Antichitățile iudaice*, 10.74-77, vol. 1, trad. Ioan Acsan (București: Hasefer, 1999), 566-7.

manifestat această opoziție, și nici dacă a avut loc o confruntare propriu-zisă între armata egipteană și corpul de oaste care îl însoțea pe regele iudeu. Unii istorici opinează că Iosia ar fi năzuit să reunească Iuda și Israelul sub sceptrul său, profitând de declinul accentuat al asirienilor și sperând la protecție din partea babilonienilor. Ipoteza ar fi coerentă cu tendințele reformatoare care au caracterizat domnia lui Iosia, dar nu este susținută de izvoare concrete[8]. Pe de altă parte, mărturiile biblice și cele extrabiblice referitoare la o ciocnire militară între oastea lui Iosia și egipteni sunt destul de confuze și interpretabile[9]. Cert este că Iosia îi oprește pe egipteni undeva în împrejurimile cetății Meghido, care străjuia „calea mării", cel mai probabil în proximitatea trecătorii Aruna. Sursele pe care le avem la dispoziție consemnează că Iosia sfârșește prin a fi ucis, iar trupele egiptene îşi continuă drumul spre Harran. Să fi jucat oare vreun rol pentru înfrângerea de la Harran, faptul că trupele egiptene au suferit această întârziere provocată de opoziția lui Iosia?[10]

Iosia murind, el nu va fi succedat la tron de către fiul său întâi născut, Eliachim, ci de către mezinul Ioahaz. Acesta se bucura de simpatia reală a poporului şi probabil intenţiona să continue politica tatălui său. Domnia lui Ioahaz a fost de foarte scurtă durată. Se pare că a domnit doar trei luni, mai precis exact până la revenirea faraonului Neco, din eșuata lui campanie de salvare a asirienilor. În retragere dinspre Harran, spre Egipt, faraonul Neco al II-lea îl ia prizonier pe Ioahaz și impune regatului un tribut de o sută de talanţi de argint şi o sută de talanţi de aur. Ioahaz va muri în cele din urmă, în exilul său egiptean. În locul acestuia, Neco îl impune ca rege pe fratele mai vârstnic al lui Ioahaz, și anume pe Eliachim. Chiar dacă nu se bucura deloc de simpatia poporului, Eliachim ar fi fost îndreptățit de fapt să moștenească tronul tatălui său, în virtutea dreptului de întâi născut. Interesant că Neco schimbă numele lui Eliachim, în Ioiachim:

[8] Intențiile reunificatoare ale lui Iosia sunt analizate în studii diverse, așa ca în lucrarea clasică a lui Jacob Isaacs, *Our People* (Brooklyn: Kehot Pub. Society, 1946-1948), și sunt menționate inclusiv în enciclopedii de referință, precum: https://www.britannica.com/biography/Josiah, accesat în 2.6.2021.

[9] Un bun exemplu în acest sens, Herodot, *Historiae*, II.159.2. Pentru discuții referitoare la existența/nonexistența vreuni bătălii între iudei și egipteni la Meghido, vezi Zipora Talshir, „The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2 Kings XXIII 29-30; 2 Chronicles XXXV 20-5; 1 Esdras I 23-31)," *Vetus Testamentum* 2 (1996): 213-36; Eric H. Cline, *The Battles of Armageddon: Megiddo and the Jezreel Valley from the Bronze Age to the Nuclear Age* (University of Michigan Press, 2002), 92 *sq*. Vezi şi Alexandru Mihăilă, *(Ne)lămuriri din Vechiul Testament. Mici comentarii la mari texte*, vol. 1 (București: Nemira, 2011), 378-80.

[10] Vezi Oled Lipschitz, *The Fall and Rise of Jerusalem*, 29 *sq*., 32 *sq*.

Schimbarea numelui regelui Eliachim în Ioiachim – demers politic, implicații teologice, aprofundare

4 Rg 23,34: „Apoi Faraonul Neco a pus rege pe Eliachim, fiul lui Iosia, în locul lui Iosia, tatăl lui, dar i-a schimbat numele în Ioiachim...”

Numele acestui rege se va consacra sub forma aceasta, atât în cărțile Sfintei Scripturi, cât și ulterior, în literatura rabinică și în tradiția iudaică, unde însemnările despre el sunt departe de a fi encomiastice (cf. 4Rg 23-24; 2Par 36). La rândul lor, profeții biblici Ieremia și Daniel îl zugrăvesc în culori adeseori teribile – Ieremia însuşi având mult de suferit de pe urma acestui rege[11]. Realitatea este că Ioiachim a domnit vreme de 11 ani, până în 598 î.Hr., ca un vasal întru totul servil față de Egipt, pentru ca spre finalul domniei să se supună și babilonienilor, căutând totuşi să rămână fidel egiptenilor.

Este foarte probabil ca tradiția iudaică să-l fi reținut cu acest nume, Ioiachim, și nu cu cel inițial, Eliachim, tocmai datorită reputației sale atât de negative. Dar lucrul care ne-a atras atenția, în cazul de față, este că schimbarea de nume aplicată regelui pare a fi una mai degrabă cosmetică şi ea diferă de practica schimbărilor de nume, din acea vreme. În epocă, practica schimbării numelui era curentă, pentru anumite situaţii. De exemplu, faraonului Psammetikhos I (*a.k.a*. Psamtik I, 664-610 î.Hr.), predecesorul lui Neco al II-lea, i se atribuie numele asirian de Nabushezibani, atunci când Egiptul intră sub suzeranitate asiriană, cu ocazia celei de a doua campanii anti-egiptene conduse de către Asurbanipal (668-625 î.Hr.)[12]. Regăsim această practică, atestată şi în 4Rg 24,17, unde se arată că Nabucodonosor schimbă numele regelui Matania, în Sedechia. Tot așa, în Dan 1,6-7 se consemnează că Daniel, Anania, Misael și Azaria primesc nume chaldee. Exemplele pot continua. Observăm că toate aceste nume noi sunt fundamental diferite față de numele inițiale ale persoanelor respective și implică transferul într-un alt areal lingvistic, cultural, religios. În unele cazuri, numele noi par a redefini subordonări politice sau religioase. Nu este şi cazul lui Eliachim/Ioiachim. Numele lui rămâne unul iudaic şi, totodată, subordonat Dumnezeului iudeilor. În cazul lui, prefixul *El*- este înlocuit cu *Y*-. Se știe că ambele prefixe fac referință la divinitate, *El*- fiind o referință generică la „Dumnezeu”, iar *Y*- făcând referință la „Yahwe”. Însă în ultimă instanță, atât *El*-, cât și *Y*- se referă tot la

---

[11] De ex. Ier 22,18-19; 26,20-23; 36,30; etc. DANIEL, *passim*.

[12] Anthony SPALINGER, „Psammetichus, King of Egypt: I,” 134-6; J. Maxwell MILLER și John H. HAYES, *A Histroy of Ancient Israel and Judah* (London: Westminster John Knox Press, 1986), 369; Donald B. REDFORD, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times* (Princeton University Press, 1993), 430-5; Herbert VERRETH, „The Egyptian Border Region in Assyrian Sources,” *Journal of the American Oriental Society* 2 (1999): 243.

Dumnezeul iudeilor. *Eliachim* a fost tradus prin „Dumnezeu a constituit/a edificat", iar *Ioiachim* prin „Yahwe ridică/înalţă". Nu se poate vorbi despre o diferenţă majoră, între cele două.

Conform uzanțelor vremii, Eliachim ar fi trebuit să primească un nume egiptean. Să fie oare vorba despre mâna „Yahwistului" sau a „Elohistului", întinse până aici? Desigur, o astfel de întrebarea nu poate fi luată în serios. Nu neapărat. Dar atunci? Să fie vorba despre o atitudine mai prevenitoare a lui Neco al II-lea, față de regele iudeu, în ideea de a-i consolida astfel fidelitatea? Să fie oare un demers diplomatic prin care faraonul încearcă să potolească nemulţumirea poporului, arătând prin numele nou atribuit regelui, că Egiptul respectă legea iudeilor? Fapt este, după cum am văzut deja, că Ioiachim va manifesta față de Egipt un servilism lipsit de scrupule, va domni fără a ţine cont de Lege sau de popor şi va reuşi să facă aceasta de-a lungul unei perioade lungi de 11 ani. Care să fi fost de fapt motivele acestor schimbări de nume? Şi, totuşi, de ce o schimbare de nume mai degrabă cosmetică, pentru regele iudeu?

Adevărul este că problema numelui și a schimbării numelui, în lumea antică, este una extrem de complexă și cu implicații profunde. Vom încerca, în cele ce urmează, să schițăm câteva idei în acest sens, în speranța că vom putea deslușí în cele din urmă, câte ceva din rațiunile care au stat la baza transformării lui Eliachim, în Ioiachim.

Problematica numelui şi a schimbării de nume implică, în Orientul Mijlociu antic, multă filosofie şi, nu în ultimul rând, un orizont religios. În câteva linii importante, acestea pornesc de la modul cum era înţeles un nume, pe atunci. Ştim că în lumea veche, numele unei persoane sau al unei divinităţi era strâns legat, concret aproape, de acea persoană sau de acea divinitate. Numele nu era o simplă etichetă, ci era chiar parte integrantă a purtătorului său. De exemplu, nu departe de zona noastră de interes, adică în vechiul Egipt, numele era considerat aproape ca un avatar al purtătorului şi, în orice caz, ţinea de personalitatea acestuia. Pe de altă parte, era răspândită credinţa că prin cunoaşterea numelui cuiva, deţineai un fel de putere asupra aceluia[13].

Câteva sugestii interesante în acest sens descoperim la Philon Alexandrinul. Philon, chiar dacă scrie câteva secole bune după cele consemnate în 4Rg 23, reprezintă o veritabilă sinteză a gândirii religioase, filosofice şi lingvistice specifice

---

[13] Susan Tower Hollis, ed., „*Hymns, prayers, and songs. An anthology of ancient Egyptian lyric poetry*," în *Writings from the ancient world* 8, trad. J. L. Foster (Atlanta: Scholars Press, 1995), 196; Peter Der Manuelian, ed., „*The ancient Egyptian pyramid texts*," în *Writings from the ancient world* 23, trad. J. P. Allen (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 437.

elenismului, dar și a moștenirii antice levantine, în acelaşi timp[14]. Astfel, în tratatul său *Despre Decalog*, Philon spune: „... numele întodeauna urmează lucrului pe care îl reprezintă, precum umbra însoţeşte trupul ei."[15] Dar iată că Philon are şi un tratat deosebit de interesant pentru noi, intitulat chiar *Despre schimbarea numelor*. Aici, el se referă chiar la câteva locuri biblice, dintre care ne vom opri la unul: „Lui Osea, Moise îi schimbă numele în Iosua (Num 13,17 – n.t.); prin aceasta, el schimbă pe cel care doar închipuie prin felul lui o stare, în starea însăşi. Căci Osea se înţelege ca fiind în felul lui (cazul particular – n.t.), cel care este mântuit, pe când Iosua se înţelege a fi mântuirea venită de la Dumnezeu, adică un nume care denotă starea însăşi, în forma ei desvârşită."[16]

De aceea, legat de situaţia care ne preocupă în eseul de faţă, putem spune că în accepţiunea sintetizată de către Philon, pe de o parte numele persoanei este asemenea unei umbre, care însoţeşte persoana şi denotă natura acesteia. Pe de altă parte, schimbarea de nume poate produce efecte asupra statutului persoanei şi, implicit, asupra persoanei respective în sine, prin simplul fapt că purtătorul numelui nou este recontextualizat. Numele contextualizează persoana. Schimbare de nume recontextulizează persoana.

Pentru a înţelege mai bine implicaţiile acestor contextualizări/recontextualizări pe care le implică numele şi numirea, trebuie să ne aducem aminte de faptul că, în lumea elenistică, discuţiile pe această temă sunt ample şi stufoase, însă ele ne ajută, pentru că sistematizează foarte bine principalele concepţii din Orientul Mijlociu. Aici, se dezbate dacă numele, gr. *ὄνομα*, se referă la gr. *νόμῳ* sau la gr. *φύσει*? Sau la amândouă? Se vorbeşte despre gr. *ὄνομα κύριον* (lat. *nomen proprium*) şi despre gr. *ὄνομα προσηγορικόν* (sau *προσηγορία*, lat. *nomen appellativum*). Se conchide că sunt nume care dezvăluie natura unei persoane, dar şi nume care se referă la statutul social/legal/administrativ al acesteia. Din punct de vedere administrativ, numele (gr. *ὄνομα*) cuiva se poate referi, între altele, la coduri sau documente care stipulează drepturile şi obligaţiile acelei persoane sau la documente care atestă calitatea ei de proprietar asupra unor bunuri. Deci numele (gr. *ὄνομα*) poate avea şi funcţia de titlu legal sau public şi poate fi folosit într-o relaţie de proprietate, ca indicând calităţi

---

[14] Ioan Chirilă, „Elemente de introducere în opera exegetică a lui Filon din Alexandria," *Studia TO* 1-2 (2002): 3-15, https://kirioan.ro/2018/01/31/elemente-de-introducere-in-opera-exegetica-a-lui-filon-din-alexandria/, accesat în 3.6.2021.

[15] Philon Alexadrinul, „Περί των δέκα λόγων," 82.XVII, în *LCL* 320 (Harvard: Harvard University Press, 1998), 48-9.

[16] Philon Alexandrinul, „Περί των μετονομαζομένων και ων ένεκα μετονομάζονται," 121. XXI-122**,** în *LCL* 275 (Harvard: Harvard University Press, 1988), 204-5. Vezi şi secțiunea „Iosua – personaj istoric şi tipos" în Ioan Chirilă, „Iosua și Iisus în discursul patristic și liturghia ortodoxă," *Studia TO* 1 (2012): 19-31, https://kirioan.ro/2020/12/01/iosua-si-iisus-in-discursul-patristic-si-liturghia-ortodoxa/#_ftnref14, accesat în 3.6.2021.

definitorii ale persoanei, între aceasta putându-se număra şi calitatea de posesor sau aceea de bun/obiect aflat în posesia cuiva. Deci numele persoanei indică, cel mai adesea, legătura dintre gr. *φύσει* şi gr. *νόμῳ*, precum şi natura raportului dintre acestea[17].

Apoi, dacă este să revenim la paginile Sfintei Scripturi, găsim următoarele – vom reţine câteva referinţe mai reprezentative, dintr-o mulţime de locuri biblice unde este redată doar parţial problematica discutată aici:

Adam conferind nume lucrurilor, dobândeşte stăpânire asupra acestora:

Fac 2,19-20: „Şi Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului şi toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; aşa ca toate fiinţele vii să se numească precum le va numi Adam. Şi a pus Adam nume tuturor animalelor şi tuturor păsărilor cerului şi tuturor fiarelor sălbatice".

Câteva locuri relevante pentru ideea că atribuirea de nume este direct legată de luarea în posesie a lucrului numit:

2Rg 12,27-28: „Atunci a trimis Ioab la David să i se spună: «Am tăbărât asupra cetăţii Raba şi am luat cetatea prin apă. Adună acum celălalt popor şi vino asupra cetăţii şi o ia; căci de o voi lua eu, atunci se va slăvi numele meu» (s.n.)".

În versiunile *Carol II (Gala Galaction)* şi *Anania*, finalul versetului 28 este mai apropiat de sursa elenistică, comparată cu sursa masoretică:

Carol II/Gala Galaction): „Deci acum tu adună oastea care a mai rămas şi împresoară cetatea, cucereşte-o, *ca să nu cuceresc eu cetatea şi să poarte numele meu* (s.n.)".

BVA: „Şi acum, adună rămăşiţele poporului şi tăbărăşte asupra cetăţii şi ia-o tu înainte, *ca nu cumva s'o iau eu înainte şi să poarte numele meu* (s.n.)".

Aici, schimbarea numelui cetăţii implică faptul că aceasta trece sub controlul cuceritorului, care îşi arogă drept de posesie asupra ei. Schimbarea numelui certifică trecerea cetăţii în posesia cuceritorului.

Asumarea de către cineva, a numelui altei persoane, poate însemna trecerea sub protecţia acesteia:

Is 4,1: „În ziua aceea şapte femei se vor certa pentru un singur om, zicând: «Noi vom mânca pâinea noastră şi vom purta veşmintele noastre. Nu cerem altceva decât să purtăm numele tău. Ridică ocara noastră!»".

Atribuirea unui nume suplimentar poate însemna schimbarea statutului social, fără a implica neapărat o modificare a afilierii religioase:

Fac 41,45: „Şi a pus Faraon lui Iosif numele Ţafnat-Paneah şi i-a dat de soţie pe Asineta, fiica lui Poti-Fera, marele preot din Iliopolis".

---

[17] Vezi articolul dedicat problematicii *numelui* în G. Kittel, G. W. Bromiley şi G. Friedrich, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 10 (Grand Rapids: Eerdmans), 5245-6.

Situaţia din 4Rg 23,34, asemenea celei din Dan 1,7, ar putea fi încadrată foarte bine la oricare dintre ultimele două situaţii menţionate mai sus. În cazul lui Daniel şi al prietenilor săi, schimbarea de nume indică faptul că aceştia devin supuşi babilonieni şi că intră sub purtarea de grijă a căpeteniei famenilor. Neco al II-lea schimbă numele lui Eliachim în Ioiachim. Prin aceasta el atestă schimbarea de statut social (Eliachim, fiul regelui Iosia, devine regele Ioaichim) şi certifică faptul că de aci înainte regele Iudeu intră sub protecţia sa. Cu toate acestea, încă o dată remarcăm faptul că numele regelui iudeu nu doar că rămâne în contextul lingvistic ebraic, dar în plus atestă în continuare afilierea religioasă faţă de Dumnezeul iudeilor. Dar după cum deja am văzut, schimbarea de nume uzuală în situaţii aşa ca aceasta presupunea fie modificarea etimonului, fie modificarea afilierii religioase. Am putea adăuga în acest sens un exemplu extras dintr-un imn dedicat zeiţei Iştar, alcătuire în care se premăreşte întronizarea acesteia ca regină a cerului. Între altele, aici se spune:

„(17) Eu sunt Anu, stăpânul ce o apăr: ce ia conducerea ei!

(18) Graniţele cuprinsului ei însuşeşte-ţi-le, stăpâneşte singură!

(19) Până la sala tronului meu regal, haide, suie-te la înălţime, aşază-te!

(20) Numele tău să corespundă numelui meu ...”[18]

Este deci limpede că în raporturile de acest gen, schimbarea numelui unei persoane stabileşte o relaţie de suzeran/vasal, chiar de luare în posesie în anumite cazuri şi îl include pe cel cu numele schimbat, în sfera de putere a suzeranului. Din imnul de mai sus, dar şi din alte documente extrabiblice din epocă, reiese că schimbarea de nume presupune atât noi obligaţii, cât şi noi drepturi, pentru vasal. Numele nou devine un fel de „marcă înregistrată” pentru acesta, un fel de „franciză” – dacă ni se îngăduie să folosim acești termeni dintr-un areal lingvistic postmodern. Existenţa noului numit este legal incorporată în cea a suzeranului şi, prin aceasta, este certificată și consolidată. Suzeranul şi lumea suzeranului devin noul context al vasalului şi de aceea, de aci înainte, vasalul se defineşte pe sine printr-un nume care face referinţă la acest nou context.

Dar aşa stând lucrurile, cu atât mai presantă devine întrebarea: oare să nu presupună în mod necesar, această schimbare de raporturi și de statut, şi o schimbare privind afilierea religioasă? Vasalul nu trebuia ca în mod necesar să treacă şi sub protecţia zeilor suzeranului – care, în definitiv, constituiau în mod esențial sfera de existență a acestuia? Unii cercetători ar răspunde pozitiv, la această întrebare, subliniind faptul că schimbarea de nume presupune în majoritatea cazurilor şi o schimbare de religie[19]. Revenind la cazul nostru particular: dacă Neco al II-lea,

[18] „Întronizarea lui Iştar ca regină a cerului”, în *Gândirea asiro-babiloniană în texte,* introd. Constantin Daniel, trad. Athanase Negoiţă (Bucureşti: Ed. Ştiinţifică, 1975), 230.

[19] G. H. R. Horsley, „Name Change as an Indication of Religious Conversion in Antiquity,” *Numen* 1 (1987): 1-17.

faraonul Egiptului, îi schimbă numele lui Eliachim și îl instituie ca vasal, nu ar fi fost logic ca prin numele regelui să marcheze şi subordonarea față de Egipt sau față de vreo divinitate egipteană? În schimb, numele de Ioiachim nu indică niciun fel de subordonare. În plus, nu face niciun fel de referinţă la Egipt. Pentru faptul că alege să procedeze astfel, propunem trei explicații posibile, în contextul istoric al epocii:

(1) O schimbare de nume care să facă referință la o divinitate egipteană ar fi fost necesară, dacă regele și-ar fi schimbat și afilierea religioasă. În cazul de față, Eliachim/Ioiachim rămâne iudeu. El devine vaslul lui Neco al II-lea, dar își păstrează credința iudaică – chit că din cele consemnate în sursele biblice ulterioare, în mod evident nu a fost un model de pietate (cf. 4Rg 23,36). Pentru el, schimbarea de nume marchează o schimbare limitată la chestiuni politice, economice, militare. De aci înainte, Neco al II-lea își va exercita calitatea de suzeran asupra teritoriilor aflate sub administrarea regelui iudeu, va percepe tribut, etc. Regele iudeu nou instalat chiar se grăbește să se achite de obligațiile asumate:

4Rg 23,35: „Ioiachim a dat lui Faraon aurul şi argintul; şi a preţuit el şi pământul, ca să se dea argint după porunca lui Faraon; şi a cerut la fiecare din poporul ţării să aducă după preţuirea sa aur şi argint ca să dea Faraonului Neco”[20].

Deci nu sunt implicații religioase, aici. Regelui iudeu și poporului său nu li se impun divinități egiptene. Se știe că prin reformele religioase întreprinse de către Ioiachim reapar practici idolatre specifice perioadei regelui Manase, practici care fuseseră oprite de către regele Iosia. Faptul că regele va tolera și chiar adopta culte idolatre, probabil unele chiar de origine egipteană, presupune o alterare a cultului dedicat în exclusivitatea lui Yahwe, dar nu o schimbare radicală de paradigmă religioasă[21]. Probabil de aceea, numele regelui rămâne atașat de Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov, fie acesta Elohim sau Yahwe.

(2) Un alt posibil motiv, pe care în rândurile de mai sus l-am consemnat doar în treacăt şi *cum grano salis*, ar putea avea totuși legătură cu teoria documentaristă privind Pentateuhul. Ar fi de revăzut straturile constituirii acestui fragment, datele redactării lui, apoi toate acestea ar fi de raportat la momentul redactării Pentateuhului. Nu am zăbovit asupra acestei ipoteze, pentru că ea necesită un studiu aparte, o analiză textuală și istorico-critică mai amănunțită.

(3) Al treilea răspuns posibil pare a fi cel mai antrenant dintre toate și dezvăluie un aspect de *policier*, al întregii narațiuni. Acesta ține cont de faptul că povestea nu se încheie la 4Rg 23,34, ci ea are o continuare foarte interesantă, din punct de vedere stric istoric. Ce se întâmplă mai departe? Pe scurt, iată tabloul întreg: în momentul istoric când se petrec aceste fapte, după cum am văzut deja, asirienii nu mai reprezintă

[20] Vezi și 2Par 36,4.

[21] În bună măsură, criticile formulate la adresa regelui de către Ieremia (*passim*) vizează tocmai acest sincretism religios, care se instaurează în regat.

pentru Egipt nicio amenințare. În același timp ei nu mai pot asigura nicio protecție față de un eventual atac babilonian. Iar un atac babilonian nu putea veni prin deşert, ci numai pe căile practicabile pe atunci, adică prin Israel/Iuda. În aceste condiții, Neco al II-lea are nevoie de o zonă de siguranță, de tampon, între Egipt și teritoriile controlate de babilonieni. Ca atare, el se asigură că tronul din Ierusalim este ocupat de un rege care să-i fie fidel. Astfel, îl elimină pe Iosia, pentru opoziția acestuia față de Egipt. Îl elimină şi pe Ioahaz, care intenționa să continue politicile tatălui său. Apoi îl instalează pe Eliachim/Ioiachim, care devine omul său de încredere, regele marionetă al faraonului. Doar că, la un moment dat, Ioiachim devine vasal și babilonienilor! Le plăteşte tribut vreme de trei ani! După care se revoltă!

4Rg 24,1: „În zilele lui Ioiachim a venit cu război Nabucodonosor, regele Babilonului, şi Ioiachim a ajuns supusul lui timp de trei ani, dar apoi s-a răsculat împotriva lui".

Era oare cu putință să fii vasal față de doi regi în același timp? Mai cu seamă când aceștia sunt rivali? Oare nu ajungi ca de unul să te lipeşti, iar pe celălalt să-l dispreţuieşti (cf. Mt 24,6)? Apoi, de ce nu s-a revoltat Ioiachim împotriva egiptenilor? De ce s-a răsculat împotriva lui Nabucodonosor, contrar îndemnurilor lui Ieremia[22]? Să fi fost Ioiachim un fel de „agent dublu"? Marionetă faţă de egipteni, vasal faţă de babilonieni? Să fi existat un acord cu Egiptul, în speranța că o răscoală a lui Ioiachim ar fi clătinat stabilitatea lui Nabucodonosor, în condițiile în care Egiptului îi fuseseră diminuate considerabil capacitățile militare și aria strategică de acțiune?[23] În fapt, rebeliunea aceasta se produce aproape concomitent cu o campanie a lui Neco, de recucerire a unor teritorii din vestul Asiei Mici, la capătul căreia Egiptul avansează considerabil şi cucereşte mai multe cetăţi, printre care şi Gaza. Insurgenţa lui Ioiachim să fi făcut parte din această campanie?[24]

Concluzii

Pentru a nu lungi prea mult discuția, ce pare a fi generat mai degrabă întrebări, decât răspunsuri, am încheia formulând o ultimă concluzie: Eliachim/Ioiachim devine vasalul lui Neco al II-lea, dar nu-și schimbă credința. Actul de vasalitate este unul strategic. Astfel, nu este necesar ca numele lui să fie raportat la vreo divinitate egipteană. Cu privire la faptul că numele regelui rămâne unul iudaic, un eventual răspuns ar fi că numele de Ioiachim, „Yahwe ridică/înalţă", poate fi înţeles ca un mesaj, pe care faraonul îl transmite poporului. Regele impus de el trebuie primit

[22] Vezi în special Ier 21-22; 42-44; 4Rg 24,1.

[23] 4Rg 24,7 – „Regele Egiptului n-a mai ieşit din ţara sa, pentru că regele Babilonului a luat regelui Egiptului tot ce avea acesta de la râul Egiptului până la râul Eufratului".

[24] H. J. Katzenstein, „Before Pharaoh Conquered Gaza (Jeremiah XLVII 1)," *Vetus Testamentum* 2 (1983): 249.

ca fiind înălţat în acest rang de către însuşi Yahwe, Dumnezeul iudeilor. Această abordare nu este singulară în epocă, anume ca un reprezentant al unei puteri străine să se prezinte în faţa evreilor ca fiind trimis şi împuternicit de către însuşi Dumnezeu[25]. Deci faraon arată prin aceasta că el respectă Legea iudeilor, iar faptul că îl ridică pe Ioiachim în demnitatea de rege reprezintă o împlinire a voii lui Dumnezeu. Ca atare, mesajul ar fi că Ioiachim este de fapt unsul lui Dumnezeu, iar el, Neco al II-lea, este autoritatea prin care se împlineşte voia lui Dumnezeu pe pământ. În virtutea acestei autorităţii, iudeii trebuie să se supună Egiptului[26].

*

Doar că soluția aceasta pare că nu este nici ea întru totul satisfăcătoare. Sunt câteva semne de întrebare, încă rămase în suspensie, pe care le-am lăsat presărate de-a lungul textului. Pe acestea ne-am gândit să le oferim, în semn de omagiu, Părintelui Ioan Chirilă, cu ocazia acestei aniversări. Pentru că una dintre cele mai frumoase și de folos învățături pe care le-am deprins de-a lungul timpului, de la Părinte Ioan Chirilă – aceasta fiind una dintre învățăturile cele de taină, din categoria *tips and tricks* – este și aceea că un profesor se simte mulțumit, când elevul sau studentul formulează răspunsuri corecte, la probleme sau întrebări dificile. Și cu cât este mai grea problema, cu atât mai mare este mulțumirea adusă de răspunsul corect. Dar bucuria mare pe care o resimte maestrul este atunci când vede că ucenicul, în efortul său de a găsi răspunsuri, descoperă noi întrebări; când vede că ucenicul s-a ostenit să le afle răspuns și acestor noi întrebări; când vede că ucenicul a cercetat atâta cât a putut și cât s-a priceput el, după care a văzut că lipsește ceva, iar acum își întoarce privirea spre el. De aici, căutarea începe împreună. Deci? ... Părinte Profesor Ioan Chirilă? ...

---

[25] Vezi situația când Rabșache, ofițerul asirian, se prezintă ca fiind trimis de Dumnezeul iudeilor, pentru ca să cucerească Ierusalimul: 4Rg 18,25; vezi și modul cum îi prezintă Ieremia pe babilonieni, în Ier 21,4-5; 42-44.

[26] Prin aceasta putem înţelege de ce o parte din populaţia regatului va căuta refugiu în Egipt, unde se bucură de protecţie în faţa repetatelor atacuri babiloniene. Vezi şi Ier 42-46.

Textul biblic în reprezentarea iconografică a Profetului Osea[1]

Ilie Melniciuc-Puică
preot conferențiar universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae”
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
parinteleilieiasi@yahoo.com

Introducere

Receptarea mesajului biblic în Biserica Ortodoxă implică atât lectura particulară a textului sacru, cât și interpretarea comunitară, în duhul comuniunii, a mesajului divin. Textul Vechiului Testament este accesibil credincioșilor mai ales la slujbele nocturne, Psalmii lui David și fragmente din Paremiar contribuind la conturarea unei comunități doxologice. Dinamica lecturilor biblice, încântă auzul, iar picturile eclesiale, prin hieratismul static conferă o familiaritate complementară.

Părintele Stăniloae asociază icoana cu exegeza: „Icoana bizantină e solidară cu exegeza patristică începătoare a Sfintei Scripturi. Icoana face vădit în imagine și în mod simultan ceea ce exegeza și propovăduirea patristică se silesc să spună prin cuvinte și în mod succesiv”[2]. Icoana înlocuiește citirea mai ales pentru cei străini[3]. Marea majoritate a chipurilor sunt reprezentate cu faţa spre adunare, întrucât

---

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în volumul „Medicii și Biserica” vol. 20. *Terapii medicale şi spirituale la începutul mileniului III: complementaritate, dialog, unitate*, editat de Mircea-Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2022), 671-89.

[2] Dumitru Stăniloae, „Introducere,” în Wilhelm Nyssen, *Începuturile picturii bizantine*, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1975), 8.

[3] Sf. Ioan Gură de Aur afirmă valoarea scrierii sfinte în raport cu imaginea unui conducător lumesc sau cu prezența inscripției pe un monument: „Icoana împărătească este pictată sus; jos sunt scrise biruinţele, trofeele, faptele cele mari. Aşa facem şi când primim o scrisoare: nu-i rupem îndată legătura, nici nu citim îndată cele scrise în ea, ci mai întâi citim inscripţia de-afară, şi din ea aflăm şi cine a trimis-o, şi pe cel ce trebuia s-o primească. [...] Odinioară a intrat Pavel în Atena. În cartea noastră e scrisă această istorie. În oraş a găsit nu o carte dumnezeiască, ci un altar idolesc; pe el a găsit o inscripţie cu aceste cuvinte: necunoscutului Dumnezeu. N-a trecut cu nepăsare pe lângă inscripţie, ci cu inscripţia de pe altar a dărâmat altarul. Pavel cel sfânt, Pavel care avea harul Duhului, n-a trecut cu nepăsare pe lângă inscripţia de pe un idolesc altar, şi tu treci cu nepăsare pe lângă inscripţia de pe Scripturi, pe lângă titlul lor? Acela n-a nesocotit cele ce au scris atenienii, închinători la idoli, şi tu nu crezi celor scrise de Duhul Cel Sfânt? […] Dar să vedem cât e de mare câştigul ce-l scoatem dintr-un titlu. Când vei vedea că o inscripţie săpată pe un altar dă atâta putere, atunci

importanţa nu stă numai în acţiunea si interacţiunea persoanelor reprezentate, ci şi în starea lor care, de obicei, este o stare de rugăciune.[4] „Opera de artă începe cu ascultarea cuvântului lui Dumnezeu şi se sfârşeşte cu transpunerea acestui cuvânt divin într-o formă umană”... Preotul aduce înainte Trupul Domnului în slujbele religioase prin puterea cuvintelor... Pictorul o face prin intermediul imaginilor”[5]. Artistul trăia și gândea în imagini și reducea formele până la o limită a simplităţii a cărei adâncime de conţinut lăuntric este accesibilă numai ochiului duhovnicesc.

Secțiunea *Înscrisurilor în icoană*, pentru Mântuitorul flancat de profeți[6], din Erminia lui Dionisie, precizează: „Când îl zugrăvești pe Hristos între prooroci: „Cine primește prooroc în nume de prooroc, plată de prooroc va lua; și cine primește un drept, în nume de drept, răsplata dreptului va lua” (Mt 10,41)[7]. Erminia picturii bizantine, în tipicul pictării iconografice a bisericii[8] cu turle, pentru bolta turlei așează în rândul a treilea, după pictarea lui Iisus Hristos Pantocrator și a cetelor îngerești, pe prooroci[9]: „iar dedesubtul lor, de jur împrejur, fă proorocii. Și din jos de prooroci, la terminarea turlei, scrie troparul acesta: „Întărirea celor ce nădăjduiesc întru Tine, Doamne, întărește Biserica ta, pe care ai câștigat-o cu scump sângele Tău”[10]. Reprezentarea iconografică a profeților are și o componentă redusă, la nivelul cel mai de sus al iconostasului[11] sau catapetesmei[12].

---

vei cunoaşte că titlurile puse pe dumnezeieştile Scripturi vor putea face asta şi mai mult”. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la săracul Lazăr. Despre Providență*, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 2005), 126.

[4] Leonid Uspenski şi Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, trad. Anca Popescu (Bucureşti: Sophia, 2005), 67-8.

[5] Thomas Špidlik, *Maranatha. Viața de după moarte* (Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2008), 68-9.

[6] Petre Semen, „Temeiuri scripturistice ale reprezentării Sfintei Treimi şi a profeţilor în arta iconografică,” *AȘUIT* (1995-1996): 81-90.

[7] Constanţa Costea, „Referinţe livreşti în pictura murală moldovenească de la sfârşitul secolului XV,” în *Anuarul Institutului de Istorie „A. D. Xenopol”*, XXIX (Iaşi: 1992), 279.

[8] Ioan D. Ştefănescu, *Iconografia artei bizantine şi a picturii feudale româneşti* (București: Meridiane, 1973), 185.

[9] Ene Braniște, „Programul iconografic al bisericilor ortodoxe. Îndrumător pentru zugravii de biserici,” *BOR* 5-6 (1974): 730-71. O versiune diortosită și atent elaborată a studiului liturgic este realizată de Arhim. Chiril Lovin, sub formă de broșură, (București: Basilica, 2017), 12-3.

[10] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine* (București: Sophia, 2000), 233. Examinând citatul propus de Dionisie, observăm interpretarea Ps 5,11 într-un text eclesial, raportat la misiunea profeților: așteptarea cu nădejde a mântuirii făgăduite de Dumnezeu întregului neam omenesc.

[11] Constantin Ion Ciobanu, *Programul iconografic al bisericii Sf. Gheorghe a mănăstirii Voroneț*, http://www.medieval.istoria-artei.ro/resources/29.Voronet%2CVarianta%20finala%2CCiobanu%2C.pdf, accesat în 20.5.2022.

[12] Neculai Dragomir, „Proorocii Vechiului Testament în cultul ortodox şi în iconografia bisericească,” *ST* 7-8 (1982): 575-6.

În ordinea propusă de Erminia bizantină a lui Dionisie din Furna, de la stânga la dreapta în sensul privitorului, avem următoarele reprezentări: Avacum, Naum, Iezechiel, Isaia, Moise, David, Solomon, Aaron, Ieremia, Daniel, Iona, Zaharia. Între David și Solomon se află icoana centrală a Maicii Domnului Oranta[13]. Epistola lui Barnaba afirmă: „Profeţii având de la El harul, au profeţit despre El; iar El pentru că trebuia să se arate în trup, a îndurat spre a nimici moartea şi a arăta învierea din morţi, spre a împlini făgăduinţa dată părinţilor şi spre a arăta că El, Care a săvârşit învierea, va şi judeca"[14]. Din enumerarea profeților, propusă de Erminia bizantină a lui Dionisie din Furna, observăm lipsa a mai multor profeți scriitori, dar și prezența unor judecători, arhierei și preoți. Textul din Epistola lui Barnaba ne îndeamnă să luăm aminte la profeți, ca cei ce au prevestit întruparea Domnului, învierea Sa din morți și calitatea supremă de Judecător eshatologic.

În biruința Domnului Iisus Hristos asupra morții, profetul Osea excelează mai ales prin textele din Os 6,2-3: „Şi după două zile din nou ne va da viaţă, iar în ziua a treia ne va ridica iarăşi şi vom trăi în faţa Lui" și Os 13,14: „Din stăpânirea locuinţei morţilor îi voi izbăvi şi de moarte îi voi mântui. Unde este, moarte, biruinţa ta? Unde-ţi sunt chinurile tale? Mila stă ascunsă departe de ochii Mei!"

Profetul Osea, valorificat în Noul Testament și în pictura eclesială

Numele profetului înseamnă *El a mântuit*, Osea fiind „feciorul lui Beeri". Profetul Osea este sărbătorit de Biserica creștină pe 17 octombrie. Misiunea profetică a primit-o „în vremea domniei lui Ozia, Iotam, Ahaz şi Iezechia, regii din Iuda, şi în zilele lui Ieroboam, fiul lui Ioaş, regele din Israel" (Os 1,1). În a doua jumătate a sec. VIII d.Hr. a profețit doar în Regatul de Nord, fiind contemporan cu proorocii Amos, Miheia și Isaia. Idolatria locuitorilor din Regatul de Nord este aspru criticată prin imaginea căsătoriei cu desfrânata Gomer, ca exemplu al necuviinței israelite față de Dumnezeul cel adevărat[15]. Cele paisprezece capitole ale profeției sale cuprind multe atenționări, dar valoarea textului este re-afirmată prin citările explicite sau aluziile nou-testamentare[16].

---

[13] Victor Moise, „Preacinstirea Maicii Domnului," *MB* 7-9 (1982): 416-28.

[14] Barnaba, „Epistola V, 7," în *PSB* 1, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1979), 119.

[15] *Viețile Sfinților Prooroci. Prooroci mari și Proorocii mici ai Vechiului Testament*, trad. Constantin Jinga, (București: Sopha / Cartea Românească, 2010), 139; Ioan Chirilă, *Cartea profetului Osea – Breviarum al gnosologiei Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Limes, 1999), 114; Eugen J. Pentiuc, *Cartea profetului Osea: Introducere, traducere şi comentariu* (București: Albatros, 2001), 142.

16 Pentru textul românesc al Sfintei Scripturi am folosit ediția 1997 a Bibliei Sinodale, acesibilă la http://www.bibliaortodoxa.ro/ ; pentru textul grec am folosit sursa electronică https://www.katabiblon.com/ , iar pentru textul latin al Sfintei Scripturi ediția electronică https://www.biblegateway.com/passage/?search=Osee+11&version=VULGATE, accesate în 6.6.2022.

1. Primul text este citat la Mt 2,15: „Şi au stat acolo până la moartea lui Irod, ca să se împlinească cuvântul spus de Domnul, prin proorocul: Din Egipt am chemat pe Fiul Meu”, făcând referire la Os 11,1, printr-o interpretare teologică de excepție.

Os.11,1 LXX	διότι νήπιος Ισραηλ καὶ ἐγὼ ἠγάπησα αὐτὸν καὶ **ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ**
Mt 2,15	cuvântul spus de Domnul, prin proorocul: **«Din Egipt am chemat pe Fiul Meu».**
Mt 2,15 byz	᾿ΕΞ ΑΙΓΥΠΤΟΥ ΕΚΑΛΕΣΑ ΤΟΝ ΥΙΟΝ ΜΟΥ.
Mt 2,15 lat	EX AEGYPTO VOCAVI FILIUM MEUM

Porunca divină adresată prin înger lui Iosif, părinte legal al Mântuitorului Iisus de a fugi în Egipt (cf. Mt 2,13) este simetric prezentată ca o re-chemare – de data aceasta prin intermediul unui text profetic – care descrie relaţia dintre Yahweh şi Israel, printr-un limbaj patern. Textul Septuagintei amintește de mai mulți chemați, folosind pluralul *τὰ τέκνα αὐτοῦ* „pe copiii săi” (Os 11,1). Evanghelistul Matei folosește textul în sens tipologic, identificând peregrinarea evreilor cu emigrarea forțată a Pruncului. Nu este, însă, indicată interpretarea corporatistă, ca în secțiunile isaianice despre Robul Domnului.

Reprezentarea iconografică a profetului Osea este foarte săracă. Menologhion-ul bisericesc prezintă chipul lui Osea la ziua de 17 octombrie, urmând mai ales indicațiile zugrăvirii chipului, conform Erminiei lui Dionisie din Furna. Mesajul din Os 11,1 este inclus în scrierea-titlu, din mozaicul Capelei Palatine din Palermo, care la anul 1140 evoca întoarcerea Pruncului din Egipt. Un caz special, în care chipul profetului indică și textul biblic îl reprezintă pictura lui Duccio di Buoninsegna (1255-1319) din Catedrala din Siena (Italia), unde citim textul latin: EX EGYPTO VOCAVI FILIUM MEUM.

2. A doua referire mateiană este textul din Os 6,6. Din cele 17 citări aflate în Noul Testament[17], Osea rămâne actual prin textul „Milă voiesc, iar nu jertfă” (Os 6,6), care este repetat de Mântuitorul Hristos la Mt 9,13 și Mt 12,7[18].

În secțiunea *Sfinții Prooroci, chipurile și (unele dintre) proorocirile lor*, din Erminia picturii bizantine a lui Dionisie din Furna, proorocul Osea, bătrân cu barba rotundă, zice:

---

[17] Mt 2,15; 9,13; 12,7; Lc 23,28-30; Rom 9,25-26; 1Cor 15,55. A se vedea Mihai Ciurea, „Rolul și importanța profeților mici în teologia Sfintelor Evanghelii,” *MO* 1-4 (2019): 127-48.

[18] Ilie Melniciuc-Puică, „Old Testament texts in pictural representation of Prophets,” *AȘUIT* 2 (2017): 105.

Os 6,6 LXX	διότι **ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν** καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὁλοκαυτώματα
Mt 9,13	... învăţaţi ce înseamnă: **Milă voiesc, iar nu jertfă**;
Mt 9,13 byz	ΤΙ ΕϹΤΙΝ **ʼΕΛΕΟΝ ΘΕΛΩ, ΚΑΙ ΟΥ ΘΥϹΙΑΝ**
Mt 9,13 lat	**QUIA MISERICORDIAM VOLUI ET NON SACRIFICIUM** ET SCIENTIAM DEI PLUS QUAM HOLOCAUSTA

Cele două citări, fără formulă introductivă, reprezintă răspunsul Mântuitorului față de ci ce-L acuzau că participă la masa oferită de Levi-Matei apostolul în momentul renunțării la meseria de vameș (Mt 9,9-13), precum și la evaluarea subiectivă a culesului spicelor – în zi de sabat – (Mt 12,1-7) făcută de farisei.

Prezenţa referinţei în Evanghelia după Matei, dar şi absenţa acesteia din textele paralele de la Lc 5,27-32 și 6,1-5, reflectă cel mai probabil o expresie rabinică cu privire la expunerea Scripturii[19].

În formă paralelă Os 6,6 identifică cele două mari deziderate ale lui Iahve, mila și cunoașterea lui Dumnezeu. Dumnezeu își exprimă dezgustul că Israel ar oferi daruri în loc de fidelitate față de El (adică *hesed*, tradus prin milă, cu sens de iubire credincioasă). Mila implică bunătate în comportamentul moral, o inimă iubitoare și plină de compasiune care este asociată cu dedicarea lui Dumnezeu[20]. Aceasta ar trebui să fie asociată cu cunoașterea lui Dumnezeu, care implică recunoașterea adevărată a naturii și voinței lui Iahve. Osea nu condamnă închinarea sacrificială ca atare, ci încrederea greșită în ritualuri fără dragostea credincioasă a închinătorilor. În Osea, chiar și preoții sunt răi: „Ca şi tâlharii din locuri ascunse, o ceată de preoţi săvârşesc ucideri pe drumul spre Sichem – ei au făcut lucruri de ocară" (6,9).

Dragostea lui Israel este de scurtă durată ca rouă trecătoare. Dragostea lui Israel nu este statornică. Devotamentul lor nu este caracterizat de nicio expresie a milei. Ei respectă litera Legii în săvârșirea jertfei, dar nu iau seama la semnificația acesteia, deoarece le lipsește mila și iubirea. Os 6,6 este folosit în Evanghelia după Matei pentru a condamna atitudinile rigide și inumane ale fariseilor din zilele sale. În Mt 9,13 citatul din Os 6,6 este folosit ca interpretare legalistă (*halakha*), argumentând astfel aplicarea practică a cuvintelor profetice. Iisus nu minimalizează legea și sacrificiile, ci susține că împlinirea preceptelor Legii mozaice se bazează pe o inimă înțelegătoare, plină de compasiune. Mântuitorul Iisus Hristos avertizează pe farisei că ei repetă aceeași eroare ca și Israelul din vremea profeției lui Osea.

[19] F.P. Viljoen, „Hosea 6:6 and Identity Formation in Matthew," *Acta Theologica* 1 (2014): 214-37.

[20] Cezar Hârlăoanu, „The Main Hebrew Words for Love: Ahab and Hesed," *AȘUIT* 1 (2009): 51-66.

Prin însăși dorința lor de a menține Legea, ei de fapt se îndepărtează de legământ, iar dragostea lor afirmată pentru Lege devine ca un nor de dimineață, ca roua care se evaporă repede (Os 6,4).

În Mt 12,1-14 Mântuitorul este implicat într-o dispută despre cinstirea sâmbetei. Evenimentul este relatat și de Mc 2,23-28, cu accent pe calitatea de „Domn al sâmbetei" al Mântuitorului, ca și în relatarea din Lc 6,1-5. Cele două texte sinoptice, însă, nu redau cuvintele profetului Osea. Citarea din Os 6,6 subliniază o diferență hermeneutică de bază între Iisus și farisei referitoare la Sabat. Matei include această citare deoarece exprimă argumentul principal al lui Matei că fariseii sunt dinamici cu privire la respectarea Legii, în timp ce neglijează problema crucială a milei și bunătății iubitoare (*ελεος*). Domnul Iisus Hristos nu contestă ceea ce au făcut ucenicii, ci îi provoacă pe farisei la o evaluare corectă a faptei lor. El răspunde amintind relatarea despre David și pâinile punerii-înainte din 1Rg 21,1-6 (Mt 12,3-4). În acel episod istoric, David și însoțitorii săi erau flămânzi. Li s-a permis să mănânce pâinea sfântă a altarului, deși legea prevedea că numai preoţii aveau acest drept (Lev 24,5-9). Închinarea pe care o dorește Dumnezeu este specificată de citarea Mântuitorului Iisus din Os 6,6: „Milă voiesc, iar nu jertfă" în Mt 12,7. Această citare explică ce a vrut să spună Iisus prin afirmația Sa despre ceva care este „mai mare decât templul". Slujirea sacrificială exterioară este în contrast cu sacrificiul spiritual oferit de Iisus și ucenicii Săi.

După dialogul despre cinstirea Sabatului, Sf. Ev. Matei îl descrie pe Mântuitorul înfăptuind un act de milă: vindecă un om cu mâna uscată. Aici Iisus Domnul face ceva ce I se cere obsesiv în prima Evanghelie în mod repetat: „Fiul lui David, ai milă..." (Mt 9,27; 17,15).

3. Textul din Os 10,8 este redat în Lc 23,28-30, atunci când Mântuitorul parcurge drumul spre Golgota, adresându-Se femeilor îndurerate: „Atunci vor începe să spună munţilor: Cădeţi peste noi; şi dealurilor: Acoperiţi-ne."

Os 10,8 LXX	καὶ ἐροῦσιν τοῖς ὄρεσιν καλύψατε ἡμᾶς καὶ τοῖς βουνοῖς πέσατε ἐφ' ἡμᾶς
Lc 23,30 gr	Τότε ἄρξονται λέγειν τοῖς ὄρεσιν, Πέσετε ἐφ' ἡμᾶς καὶ τοῖς βουνοῖς, Καλύψατε ἡμᾶς.
Lc 23,30 lat	et dicent montibus operite nos et collibus cadite super nos

Mântuitorul Iisus inversează acţiunile devastatoare ale reliefului. La Osea munţii vor acoperi şi dealurile vor cădea. Profeţia lui Osea, rostită împotriva locuitorilor Samariei care au atras la idolatrie pe Israel, vizează actul înfricoşător al

judecăţii celor păcătoşi[21]. Acei idolatri vor cere ca idolii aşezaţi pe înălţimile de la Aven (Os 10,8) să le ajute, sau dacă nu, să-i acopere temelia sanctuarului cu viţel, ca semn al refuzului închinării la Dumnezeu[22]. Astfel, durerea celor din vremea judecăţii, anunţată de Hristos femeilor ce-L urmau, va fi urmată de pierderea raţiunii şi de confundarea Creatorului cu creatura.

Cuvintele din Osea descriu strigătul formelor de relief din Israel împotriva celor ce au lepădat numele lui Dumnezeu[23]. Astfel sunt înțelese și în descrierea de Apoc 6,16, când avem descrierea: „Şi împăraţii pământului şi domnii şi căpeteniile oştilor şi bogaţii şi cei puternici şi toţi robii şi toţi slobozii s-au ascuns în peşteri şi în stâncile munţilor, strigând munţilor şi stâncilor: Cădeţi peste noi şi ne ascundeţi pe noi de faţa Celui ce şade pe tron şi de mânia Mielului”.

4. Relația fidelă a lui Dumnezeu în raport cu poporul Său ales – evidențiată la profetul Osea prin căsătoria cu desfrânata Gomer – devine prilej de analogie biblică pentru Apostolul neamurilor, în descrierea chemării „neamurilor” la mântuire, îngăduită pedagogic în Hristos Iisus.

Epistola către Romani, în segmentul secund al părții dogmatice, mai precis în capitolele 9-11 după analogia vasului de lut cinstit prin întrebuințare, atrage atenția evreilor spre cuvintele din Os 2,25 și 2,1, prezentate „în șirag” în Rom 9,25-26.

Os 2,25; 2,1 LXX	2,25 καὶ ἐλεήσω τὴν Οὐκ-ἠλεημένην καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ-λαῷ-μου λαός μου 2,1 καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος
Rom 9,25-26 rom	25 Precum zice El şi la Osea: “Chema-voi poporul Meu pe cel ce nu este poporul Meu, şi iubită pe cea care nu era iubită; 26 Şi va fi în locul unde li s-a zis lor: Nu voi sunteţi poporul Meu - acolo se vor chema fii ai Dumnezeului Celui viu”.
Rom 9,25-26 gr	25 Καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου· καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην. 26 Καὶ ἔσται, ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρήθη αὐτοῖς, Οὐ λαός μου ὑμεῖς , ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.
Rom 9,25-26 lat	25 sicut in Osee dicit vocabo non plebem meam plebem meam et non misericordiam consecutam misericordiam consecutam 26 et erit in loco ubi dictum est eis non plebs mea vos ibi vocabuntur filii Dei vivi

[21] J.H. Neyrey, „Jesus Address to the Women of Jerusalem (Lk 23. 27-31) – A Prophetic Judgment Oracle,” *New Testament Studies* 1 (1983): 74-86.

[22] Chirilă, *Cartea Profetului Osea*, 187-8.

[23] Ilie Melniciuc-Puică, *Utilizarea Vechiului Testament în scrierile lucanice* (Iași: Performantica, 2005), 130.

Septuaginta (LXX) traduce corect Lo-Ruhama din textul masoretic [exprimat prin verb la pual perfect, persoana a III-a, feminin singular] prin „cea care nu a fost miluită" (*τὴν Οὐκ-ἠλεημένην*) şi Lo-Ami [substantiv propriu, fără gen, fără număr] prin *τῷ Οὐ-λαῷ* „ne-popor". Dificultatea traducerii se reflectă în ultimul termen (ne-popor), fapt subînţeles din exprimarea textului românesc de la Os 2,25 care foloseşte expresiile ebraice în cuprinsul traducerii din LXX. Lo-Ruhama şi Lo-Ami reprezintă în profeţia lui Osea pe copiii profetului născuţi din relaţia matrimonială cu desfrânata Gomer. Bunăvoinţa divină[24] se manifestă prin acceptarea „bastarzilor" în calitate de copii legitimi, ştergând ilegitimitatea lor prin actele de numire şi convorbire. Astfel, relaţia de infidelitate zugrăvită de profet prin nefericitul mariaj pe care-l încheie la porunca divină, evidenţiază deopotrivă, voinţa umană pervertită, dar mai ales statornicia milostivă a lui Dumnezeu faţă de poporul său.

Apostolul citează textul din Os 2,25 inversând partea a doua a versetului – care se referă la „ne-popor" – cu prima – care se referă la „cea care nu era iubită". Pe lângă inversiunea termenilor, Apostolul Pavel întrerupe citarea la momentul în care „poporul" recunoaşte pe Dumnezeul adevărat, subliniind voinţa divină suverană, care singur selectează vasele de cinste şi cele de mânie spre care îşi manifestă dreptatea (Rom 9,21-24).

Citarea compusă, din Oseea, este completată cu Os 2,1-2 în Rom 9,26: „Şi va fi în locul unde li s-a zis lor: „Nu voi sunteţi poporul Meu - acolo se vor chema fii ai Dumnezeului Celui viu"[25].

Cuvintele profetului se referă la chemarea lui Israel ca el să se întoarcă, şi „locul" trebuie să fie înţeles ca „Ierusalimul". Apare în Rom 9,26 şi verbul *καλέσω* care nu se regăseşte în LXX. Dar cuvintele sunt acum transferate de Sf. Apostol Pavel şi aplicate la *chemarea neamurilor*, şi cu siguranţă nu trebuie să se încerce a se specifica, a se identifica *locul* despre care ni se vorbeşte în cuprinsul textului[26]. Mai important este fragmentul în care ni se vorbeşte despre „fii [ai] lui Dumnezeu", denumire pe care Sf. Apostol o preia din textul proorocului şi o aplică pentru toţi creştinii, chiar şi pentru cei dintre neamuri (Rom 8,21)[27].

5. Profeția lui Osea este străbătută de numeroase afirmații despre ridicarea din moarte, privită ca schimbare a existenței stricăcioase, dar și ca restabilire a comuniunii credincioase cu Dumnezeu.

---

[24] Pentiuc, *Cartea profetului Osea*, 142.

[25] Ilie Melniciuc-Puică, *„Răbdarea şi mângâierea care vin din Scripturi". Argumentaţia veterotestamentară în Epistola către Romani* (Iași: Performantica, 2009), 115-8.

[26] Chirilă, *Cartea Profetului Osea*, 108.

[27] Ioan-Lucian Radu, *„Te voi logodi cu Mine pe vecie". Metafora căsătoriei lui Dumnezeu cu omul* (Iași: Doxologia, 2021), 136-7.

Avem, în Noul Testament, o citare explicită, pe care marele Apostol Pavel o fructifică în argumentarea învățăturii despre învierea trupurilor din 1Cor 15, precum și o aluzie întreit utilizată în prevestirea pătimirilor Mântuitorului Iisus Hristos.

Os 13,14 LXX	ποῦ ἡ δίκη σου θάνατε ποῦ τὸ κέντρον σου ᾅδη παράκλησις κέκρυπται ἀπὸ ὀφθαλμῶν μου
1Cor 15,55	„...Unde este moarte biruința Ta? Unde-ți sunt chinurile tale?”
1Cor 15,55 gr	**Ποῦ σου , Θάνατε, τὸ κέντρον; Ποῦ σου, ᾯδη, τὸ νῖκος**
1Cor 15,55 lat	ubi est mors victoria tua ubi est mors stimulus tuus

Această ultimă citare explicită[28] din profetul Osea, amintită în 1Cor 15,55 este dezvoltată magistral de Sf. Ioan Gură de Aur în Cuvânt din noaptea Sfintelor Paști[29].

În 1Cor 15, în v. 54b-55 Sf. Pavel citează o combinaţie de versete din Is 25,8 şi Os 13,14. Ambele sunt sensibil diferite atât de textul ebraic cât şi de LXX. De aceea, se crede că textul este citat de Apostol în mod indirect după metoda exegetică numită „midrash”, în care nu era atât de importantă acurateţea textului biblic, ci mesajul pe care îl transmite, fiind de fapt o metodă de exegeză a Scripturii[30]. Întrebarea retorică „Unde îţi este moarte biruinţa ta? Unde îţi este moarte boldul tău ?” îşi are originea în Os 13,14. În contextul de acolo moartea şi şeolul servesc ca pedepse pentru Efraim. În interpretarea sa, Sf. Pavel schimbă pe *δίκη* („pedeapsă”, „dreptate”) cu *νϊκος* („victorie”, „biruinţă”), înlocuieşte şeolul cu moartea şi interpretează versetul din perspectiva învierii lui Hristos. Astfel, întrebarea retorică devine o expresie emfatică faţă de moarte, care este biruită de mila şi puterea lui Dumnezeu în învierea lui Hristos, şi Care doreşte să împărtăşească această biruinţă întregii făpturi[31].

[28] Conform textelor preexilice, Ps 67,21, în care se arată că El pune morţii hotar, sau Os 13,14, în care ameninţă şeolul că îi va scăpa pe cei vii pe care acesta îi ameninţă, devine clar că în secolul al VIII-lea î.Hr. Iahve este văzut separat de şeol, dar extinzându-Şi competenţa şi acolo în cazul celor ameninţaţi (nu însă morţi). În Os 6,1-3 (preexilic); 1Rg 2,6; Deut 32,39; 4Rg 5,7 (postexilice), Yahwe este înţeles ca având putere în şeol, împărţind viaţa şi moartea. Aceasta ar sugera că Iahve deţine control deplin asupra şeolului, dar că de pe altă parte îndemnul ascultării poruncilor şi al realizării comuniunii cu Dumnezeu este adresat omului viu, care poate să-şi lucreze calea. Prin învierea Mântuitorului, şeolul va căpăta o semnificaţie cu totul nouă, prefaţând spaţiul de osândă al celor păcătoşi, adică iadul. Cf. Alexandru Mihăilă, *(Ne)lămuriri din Vechiul Testament* (București: Nemira, 2011), 372.

[29] Sf. Ioan Gură de Aur, *Penticostarul. Slujba din noaptea Sfintelor Paști a învierii Domnului* (București: Teologie pe net, 2015), 24-5 la https://www.teologie.net/data/pdf/slujba-pasti.pdf , accesat în 7.6.2022.

[30] Ilie Melniciuc-Puică, *Utilizarea Vechiului Testament*, 181-2.

[31] Ilie Melniciuc-Puică, *Aspecte veterotestamentare în Epistolele pauline către Corinteni*

Substantivul *τό κέντρον* „bold”, „ac”, „ţepuşă”, „înţepătură” (a animalelor), trebuie să însemne aici „puterea morţii”. Victoria asupra acestui „ultim vrăjmaş”, este una deplină după cum explică Sf. Ioan Gură de Aur: „Căci nu numai că i-a luat armele ce le avea, nu numai că a biruit-o, ci încă a şi nimicit-o, şi a adus-o la aceea că nu mai înseamnă nimic”[32]. În v. 56, Sf. Ap. Pavel adaugă un comentariu teologic, unde identifică „boldul morţii” cu păcatul, iar „puterea păcatului” cu Legea[33].

6. Un text des folosit de Mântuitorul, cu referire la învierea Sa din morți a treia zi, este cel din Os 6,2: „Şi după două zile din nou ne va da viaţă, iar în ziua a treia ne va ridica iarăşi şi vom trăi în faţa Lui”.

Vestirea pătimirilor Mântuitorului, precum și împlinirea sfintei Sale jertfe prin învierea de a treia zi, sunt consemnate în Mt 16,21; 17,23; 20,19; Lc 9,22; 18,33; 24,7.46; FAp 10,40.

Cuvintele profetului în contextul lor inițial exprimau speranța că în scurt timp Dumnezeu va restabili nădejdea lui Israel, după pocăința pentru abaterea prin închinarea la Baal. Textul în sine ignoră conceptul de înviere, dar subliniază necesitatea unui leac pentru un neam bolnav. În Os 6,2 imaginea devine ca o expresie proverbală pentru o vindecare rapidă, o „ridicare”. Prin urmare, această utilizare a expresiei „în a treia zi” ar avea un caracter literar, care este acum aplicată la învierea lui Hristos[34].

Os 6,2	...iar în ziua a treia ne va ridica iarăşi şi vom trăi în faţa Lui.
Os 6,2 gr	ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστησόμεθα καὶ ζησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ
Os 6,2 byz	ΕΝ ΤΗ ΗΜΕΡΑ ΤΗ ΤΡΙΤΗ ΑΝΑCΤΗCΟΜΕΘΑ ΚΑΙ ΖΗCΟΜΕΘΑ ΕΝΟΠΙΟΝ ΑΥΤΟΥ
Os 6,2 lat	IN DIE TERTIA SUSCITABIT NOS ET VIVEMUS IN CONSPECTU EIUS SCIEMUS

(Sibiu: ASTRA Museum, 2017), 117-20.

[32] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia X la II Corinteni*, ed. revizuită de C. Făgețean (București: Sophia, 2007), 456.

[33] Marian Vild, *Eshatologia paulină* (București: Universității București, 2017), 216.

[34] Ilie Chișcari, *Taina Fiului Omului. Studiu exegetic-teologic al prevestirii Patimilor și Învierii în Evangheliile sinoptice*, vol. 1 (București: Basilica, 2017), 258. Textul din Os 6,2-3 a fost subiect al unei descoperiri arheologice cu numele Hazon Gabriel, diseminată de Ada Yardeni și Binyamin Elizur în 2007, care cuprinde o speranță-revelație făcută de arhanghelul Gabriel prin mixajul mai multor texte biblice veterotestamentare. Această viziune apocaliptic-mesianică, pe parcursul a 87 de linii/rânduri de text ebraic, redă în linia 80 expresia: „în a treia zi să trăiești îți poruncesc eu Gabriel”. Această „poruncă” este îndreptată spre Simon din Pereea, un pretins Mesia ucis de romani în anul 4 d.Hr. Prin analiza pietrei și a cernelii cu care s-a scris, textul este datat în preajma anului 50 d.Hr., iar mesajul a fost identificat ca formulă comună iudaică de așteptare mesianică. Lingviștii au dat diferite interpretări expresiei „a treia zi”.

Textul grec din Os 6,2 este valorificat în miniatura Codicelui Vaticanus grec 1153[35]. Codex Vaticanus gr. 1153, are înscris, pe filacteriul desfășurat, textul grec din Os 6,3, varianta bizantină, redat în tabelul de mai sus. Din mandorla vizibilă pațial în partea stângă, apare mâna care simbolizează inspirația divină. Textul înscris pe filacteriul profetului Osea, păstrat în presbiteriul catedralei Cefalu din Sicilia, are integral cuvântul profetic redat în limba latină din Os 6,2, numeralele „a doua" și „a treia" fiind scrise integral prin DVOS și TERCIA (pe rândul al treilea al înscrisului și respectiv pe rândurile 4-5).

Remarci finale

Aprofundarea mesajului profetic transmis de Osea rămâne o constantă pentru orice om sensibil. Înălțări și alunecări, emoții și decepții rodesc în ființa umană când observă trăirile celor de demult, proiectele de viitor ale străbunilor și finalitatea plinită în existența fiecăruia. Îndemnul Mântuitorului din In 5,39 „cercetați Scripturile", alături de interpelările „ce este scris...? Cum citești?" (Lc 10,26) nu ne îngăduie odihna în lumea aceasta. Atunci când reprezentarea picturală religioasă este îmbinată cu textul sacru înscris, pe filacteriu sau pe cartea deschisă, inspirația scripturistică și cea artistică devin vehicule către realitățile lumii viitoare.

Întrucât valorificarea iconografică aparține Bisericii, accentul învățăturii despre milostivirea lui Dumnezeu[36], alături de actul mântuirii ca izbăvire din

---

[35] Codex Vaticanus grec 1153 este un document grec scris la jumătatea sec. XIII, cu dimensiuni generoase: 50x30 cm, cuprinzând 530 de foi. Textul profeților este „îmbogățit" cu 12 miniaturi dimensionate la 43x30 cm. Originalitatea acestui codice rezidă din scrierea majusculă, asemănătoare cu inscripțiile parietale și din mozaicurile eclesiale posterioare sec. X. Cf. R.S. Nelson, „A Thirteenth-Century Byzantine Miniature in the Vatican Library," *Gesta* 20 (1981): 213-22. https://www.academia.edu/16876430/A_Thirteenth-Century_Byzantine_Miniature_in_the_Vatican_Library_Gesta_20_1981_213-222, accesat în 8.6.2022.

[36] Profesorul Emil Dragnev într-un consistent studiu despre relația icoană-text, intitulat *Registrele profeţilor şi apostolilor din tamburul turlei bisericii Sf. Gheorghe din Suceava* constată existența unui citat din Zah 8,3 pe filacteriul profetului Osea de la biserica Sf. Gheorghe din Suceava. Imitarea inscripției, după modelul bisericii sârbe din Ravanica și Kalenic confirmă o dinamică a tradiției iconografice, care pe filieră slavă completează indicațiile iconografice ale lui Dionisie din Furna. Textul din Zah 8,3 („Aşa grăieşte Domnul: M-am întors cu milostivire către Sion şi voi locui în mijlocul Ierusalimului; şi Ierusalimul se va chema cetate credincioasă şi muntele Domnului Savaot, munte sfânt") unește două idei specifice lui Osea (milostivirea divină și credincioșia), citând în mod excepțional din opera inspirată a altui profet. Cf. Emil Dragnev, „Registrele profeţilor şi apostolilor din tamburul turlei bisericii Sf. Gheorghe din Suceava," *Tyragetia* (2015): 62. https://www.academia.edu/16847591/REGISTRELE_PROFET_ILOR_S_I_APOSTOLILOR_DIN_TAMBURUL_TURLEI_BISERICII_SF._GHEORGHE_DIN_SUCEAVA_S_I_CONTEXTUL_ARTEI_POST-BIZANTINE_The_registers_of_prophets_and_apostles_from_the_spire_tholobate_of_the_St._George_Church_of_Suceava accesat 03.7.2022.

moarte[37], au valențe pedagogice evidente. În drumul vieții, de la naștere biologică la nașterea vieții viitoare, ieșim din Egipt-ul unde am găsit refugiu temporar, pentru ca prin milostivirea lui Dumnezeu să întrebăm biruitori prin Domnul nostru (cf. Rom 14,4): „Unde îţi este, moarte, biruinţa ta? Unde îţi este, moarte, boldul tău?” (1Cor 15,55).

*

Dăm slavă Atotputernicului Dumnezeu pentru darul făcut teologiei biblice ortodoxe prin munca sistematică a părintelui profesor Ioan Chirilă de la Cluj, dorindu-i să îndrume mulți ucenici sinceri, aplecați spre studiul Sfintei Scripturi.

[37] Nicolae Neaga, „Învierea în lumina Noului Testament,” *GB* 2-3 (1989): 31-4.

Învățăturile lui Amenemope și Cartea Proverbelor lui Solomon 22,17–24,22[1]

Alexandru Mihăilă
diacon conferențiar universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Justinian Patriarhul”
Universitatea din Bucureşti
alexandru.mihaila@unibuc.ro

Învățăturile lui Amenemope reprezintă o lucrare care datează din perioada ramesidă (secolele XIII-XI î.d.Hr.). Textul complet se află în papirusul B.M. 10474 păstrat la British Museum. În 1888 egiptologul E.A. Wallis Budge cumpără pentru Muzeul Britanic papirusul în Egipt. În 1922 Budge publică o descriere a papirusului, iar în 1923 publică întreg manuscrisul (prezentare, traducere în engleză, transcriere în hieroglife a textului hieratic și facsimil)[2]. În 1924 egiptologul german Adolf Erman publică o primă traducere în germană[3]. Au urmat și alte traduceri în limbi de circulație internațională[4], iar în 1974 pentru prima dată și în română[5]. Textul egiptean

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (2/2023). Textul de față este o versiunea completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

[2] E.A. Wallis Budge (ed.), *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, second series* (London: Longman and Paternoster, 1923), 9-18; transcriere din hieratică în hieroglife – pp. 41-51, facsimil – planșe I-XIV.

[3] Adolf Erman, „Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope,” *Orientalistische Literaturzeitung* 27.5 (1924): 241-52.

[4] În limba engleză: COS 1.47 [= trad. Miriam Lichtheim, în: William W. Hallo (ed.), C*ontext of Scripture, vol. 1: Canonical Compositions from the Biblical World* (Leiden / New York, Köln: Brill, 1997), 115-22]. ANET, pp. 421-425 [= trad. John A. Wilson, în: James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament* (Princeton / New Jersey: Princeton University Press, 1969), 421-5]. În limba germană: TUAT III.2, pp. 222-250 [= trad. Irene Shirun-Grumach, în: Otto Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Band III, Lieferung II: Weisheitstexte II (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991), 222-50]; Irene Grumach, *Untersuchungen zur Lebens-lehre des Amenope*, Münchner Ägyptologische Studien, Deutscher Kunstverlag (München / Berlin, 1972).

[5] Trad. Constantin Daniel, în: *Gândirea egipteană antică în texte*, Bibliotheca Orientalis, trad., studiu introductiv și note Constantin Daniel (București: Ed. Științifică, 1974), 159-78.

a fost editat de Lange[6], cea mai recentă ediție fiind cea a lui Laisney[7]. În 2002, ca teză de doctorat, James Roger Black publică și o parte din text editat critic, însoțit de comentariu[8]

Deja din 1923, Budge remarcă mici conexiuni cu cartea Proverbelor în general (Amenemope 6 // Prov 15,17 și Amenomope 7 // Prov 23,7)[9], dar dă întâietate unor prezumtive surse semite. În 1924 Adolf Erman este primul care observă legătura cu așa-zisele „Cuvinte ale înțelepților” din cartea Proverbelor lui Solomon (Prov 22,17 – 24,22)[10.]

Au fost oferite diverse explicații pentru această realitate[11]. Autorul Proverbelor ar fi avut în față o ediție a Învățăturii lui Amenemope în egipteană sau într-o traducere ebraică[12] sau aramaică[13]. Propunerea întâietății ebraice a rămas doar o ipoteză care

---

[6] H.O. Lange, *Das Weisheitsbuch des Amenemope aus dem Papyrus 10,474 des British Museum*, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab., Historisk-filologiske Meddelelser 11.2, Andr. Fred. Høst & Søn, København, 1925.

[7] Vincent Pierre-Michel Laisney, *L'Enseignement d'Aménémopé*, Studia Pohl: Series Maior 19 (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007).

[8] James Roger Black, *The Instruction of Amenemope. A Critical Edition and Commentary. Prolegomenon and Prologue*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, University of Wisconsin-Madison, 2002.

[9] Budge, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri*, 357.

[10] Adolf Erman, „Eine ägyptische Quelle der «Sprüche Salomos»,” *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Sitzung der philosophisch-historischen Klasse* 15 (1924): 86-93. Vezi și Hugo Greßmann, „Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Spruchdictung Israels,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 42 (1924): 272-96.

[11] John Ruffle, „The Teaching of Amenemope and Its Connection with the Book of Proverbs,” *Tyndale Bulletin* 28.1 (1977): 29-68; Paul Overland, „Structure in The Wisdom of Amenemope and Proverbs,” în: Joseph E. Coleson și Victor H. Matthews (ed.), *«Go to the Land I Will Show You»: Studies in Honor of Dwight W. Young* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns), 275-92; Bernd Ulrich Schipper, „Die Lehre des Amenemope und Prov 22,17 – 24,22. Eine Neubestimmung des literarischen Verhältnisses (Teil 1),” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117.1 (2005): 53-72; idem, „Die Lehre des Amenemope und Prov 22,17 – 24,22. Eine Neubestimmung des literarischen Verhältnisses (Teil 2),” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117.2 (2005): 232-248; Nili Schupak, „The Instruction of Amenemope and Proverbs 22:17–24:22 from the Perspective of Contemporary Research,” în: Ronald L. Troxel, Kelvin G. Friebel și Dennis R. Magary (ed.), *Seeking Out the Wisdom of the Ancients: Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2005), 203-20. O prezentare succintă în Vincent Pierre-Michel Laisney, „Amenemope, Lehre des”, https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/66897/.

[12] Diethard Romheld, *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17 – 24,22*, Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 184 (Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1989), 113.

[13] Michael V. Fox, „From Amenemope to Proverbs: Editorial Art in Proverbs 22,17–23,11,”

nu a fost îmbrățișată de cercetători.[14] Alți autori au rămas mai reticenți cu privire la influența textului egiptean.[15] Dar în special din anii ’70, prin monografia Irenei Grumach, a fost acceptată în lumea academică ideea influenței egiptene asupra Cuvintelor Înțelepților din cartea Proverbelor.[16]

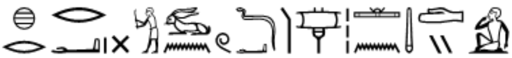
În continuare prezint câteva exemple privind conexiunea dintre Proverbele lui Amenemope și corpusul literar din cartea Proverbelor 22.17 – 24.22, intitulat „Cuvintele Înțelepților”.[17]

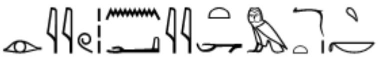
3.8  *ḏd.f ḥwt tpt*

3.9  *imi ʿnḫwy.k sḏm i ḏdwt*

3.10  *imi ḥ3ty.k r wḥʿ.w*

3.11  *3ḫ p3 dit st m ib.k*

3.15  *hr rʿ wnw ḏʿ n mdw*

3.16  *iri.w nʿyt m nst.k*

„El spune: capitolul întâi: / Pleacă-ți urechile, ascultă spusele, / pune-ți lăuntrul ca să le înțelegi. / E un folos punerea lor în inima ta / […] Când este o furtună de cuvinte / fă-le un țăruș de acostare pentru limba ta” (cap. 1 – 3,8-11.15-16). „Pleacă urechea și ascultă cuvintele înțelepților și inima ta îndreapt-o spre știința mea. Căci este plăcut dacă le păstrezi în pântecele tău, vor sta ca un țăruș pe buzele tale” (Prov 22,17-18).

Scribii egipteni foloseau cerneală roșie pentru titluri și capitole, în rest utilizând

---

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 126.1 (2014): 76-91 (aici p. 77).

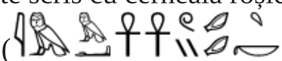
[14] Étienne Drioton, „Sur la Sagesse d’Aménémopé,” în: *Melanges bibliques rédigés en l’honneur de André Robert* (Paris: Bloud & Gay, 1956); Jean-Georges Heintz, „La Sagesse égyptienne d’Aménemopé et le livre biblique des Proverbes vus par l’égyptologue Etienne Drioton,” *Ktèma. Civilisations de l’Orient, de la Grèce et de Rome antiques* 14 (1989): 19-29.

[15] R.N. Whybray, T*he Composition of the Book of Proverbs, Journal for the Study of the Old Testament*. Supplements Series 168 (Sheffield: JSOT Press, 1994), 132-41.

[16] Grumach, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*, 5. Vezi și B. Couroyer, „L’origine égyptienne de la Sagesse d‘Amenemopé”, *Revue biblique* 70.2 (1963): 208-24.

[17] Pentru traducerea și transcrierea egipteană m-am folosit și de analizele lui Dimitrios Trimijopoulos – https://www.academia.edu/49447627/Amenemope_Chapters_1_and_2; https://www.academia.edu/50932168/Amenemope_Chapters_5_and_6; https://www.academia.edu/57690589/Amenemope_chapters_7_and_8; https://www.academia.edu/60740479/Some_more_naive_Academic_translations_with_chapter_9; https://www.academia.edu/62161779/The_second_class_citizen_in_pharaonic_society; https://www.academia.edu/81214725/Amenemope_30_Epilogue_Unrepentant_Academics.

cerneala neagră. Textul din Amenemope 3.8 este scris cu cerneală roșie (rubrică).

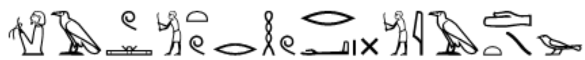
Sintagma egipteană „pleacă-ți urechea” ( *imi ʿnḫwy.k*, lit. „dă cele două urechi ale tale”) are echivalent în ebraică „pleacă urechea” (הט אזנך)

„Cuvintele înțelepților” (דברי חכמים) din Textul Masoretic ar constitui de fapt titlul corpusului literar, echivalent cu formula din Prov 24.23, în care începe un nou corpus: „și acestea sunt ale înțelepților” (גם אלה לחכמים).

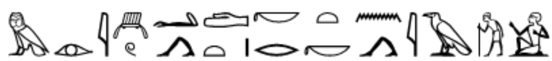
Se poate constata și o adaptare la realitățile palestiniene: „țărușul de acostare” (în egipteană  *nʿyt*) devine în ebraică יתד „țărușul de cort”. Într-adevăr, pare foarte probabil ca sintagma יכנו יחדו על־שפתיך, literalmente „vor fi stabilite împreună pe buzele tale” să fie corectată în sensul ca în loc de יחדו „împreună” să fie citit יתד „țăruș de cort”. Această lectură este sugerată și în aparatul critic din Biblia Hebraica Stuttgartensia.

Există chiar o traducere a Sfintei Scripturi, New American Bible (1991), care adoptă pentru Prov 22.19 următoarea traducere: „ca să fie în Domnul încrederea ta te învăț cuvintele lui Amenemope”. În Textul Masoretic apare הודעתיך היום אף־אתה, literalmente „te voi învăța astăzi chiar pe tine”, dar care în ebraică o construcție greoaie[18]. Sintagma היום אף־אתה ar constitui astfel transcrierea denaturată a numelui înțeleptului egiptean.

Comparând generic cele două texte, se mai poate constata că în textul ebraic există și o adaptare la religia iahvistă. Într-adevăr, la Prov 22,19 se face referire la Iahve (Domnul): „ca să fie în Domnul încrederea ta”. Cu alte cuvinte, textul egiptean nu este preluat ca atare, ci adaptat la realitățile concrete din viața lui Israel și la concepția monoteistă.

4.4  *s3w tw r ḥwrʿ i3dt*

4.5  *r nʿšiw s3wʿ*

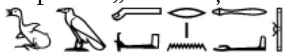
4.6  *m iri i3w drt.k r tkn i3(w)*

4.7  *m tw.k ṯ3 r n ʿ3*

„Ferește-te să înjosești un om sărac / și să asuprești un olog, / nu-ți întinde mâna să te atingi de un bătrân, / nici nu-ți deschide gura împotriva unuia în vârstă” (cap 2 – 4,4-7). „Nu jefui pe sărac, pentru că el este sărac, și nu asupri pe cel nenorocit

[18] Totuși, Fox consideră că prin „chiar pe tine” se urmărește distincția între cel căruia i se adresează de obicei învățăturile în mod obișnuit, „fiul meu”, și cititor sau ascultător. Aici, prin emfază, este avut în vedere cititorul/ascultătorul. Cf. Michael V. Fox, *Proverbs 10-31: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Yale Bible 18B (New Heaven / London: Yale University Press, 2009), 709.

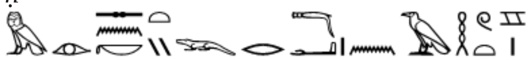
de la poarta [cetății]” (Prov 22,22).

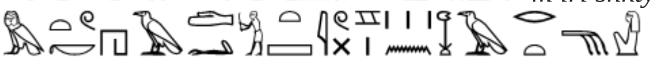
În Amenemope 4.7 expresia „nici nu-ți deschide gura împotriva unui în vârstă” este literal în egipteană  *ṯ3 r n ʿ3* „nu mustra gura unuia mare”. Se constată că în textul egiptean există mai multe categorii împotriva cărora ascultătorul este atenționat să manifeste respect: „săracul” (egipteană  *i3d*), „ologul” sau cel cu mădulare zdrobite (egipteană  *s3w*), „bătrânul” (egipteană  *i3w*) și „cel mare” ( *ʿ3*). În ebraică este reținută doar categoria celor săraci, דל și עני.

7.11  *ḥwt mḥt 6-nwt*

7.12  *m iri rmnw wḏy ḥr tštiw n 3ẖ*

7.13  *m tw.k tfiw h3w3t n nwḥ*

7.14  *m iri snkty r mḥ 1 n 3ḥt*

7.15  *m tw.k h3d tšiw n ẖ3rt*

„Capitolul al șaselea: / Nu muta semnele hotarelor de la câmp, / nu schimba locul liniei de măsurat, / nu fi lacom după o palmă de pământ, / nici nu călca hotarele văduvei” (cap. 6 – 7,11-15). „Nu muta hotarul văduvei și nu încălca ogorul celor orfani” (Prov 23,10).

În textul egiptean, „o palmă de pământ” este de fapt „un cot de pământ”, având unitatea de măsurat „cotul” (eg.  *mḥ*) care se regăsește și în cultura biblică.

Propriu zis, în ebraică versetul Prov 23,10 este אל תסג גבול עולם „nu muta hotarul veșniciei”. Dar și în aparatul critic din Biblia Hebraica Stuttgartensia se sugerează înlocuirea lui עולם „veșnicie” cu אלמנה „văduvă” pe baza textului din Învățăturile lui Amenemope[19]. Este interesant că Biblia Sinodală Românească și Biblia lui Cornilescu din 1924 acceptă această înlocuire cu „văduvă”, deși nu are nicio bază propriu-zisă în textul ebraic. În Septuaginta este *ὅρια αἰώνια* „hotarele veșnice”, ceea ce Biblia lui Anania redă prin „vechile pietre de hotar”. Într-adevăr, corectura făcută pe baza textului egiptean se justifică și pentru că se păstrează perechea „văduvă” – „orfani” ca persoane asistate social.

9.14  *m iri mš3pw r ẖ3ẖ ḥ3ww*

[19] Berend Gmser, *Sprüche Salomos*, Handbuch zum Alten Testament 16 (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), [2]1963), 87.

9.15 *wḏ3 n.k ẖrw tw.k*

9.16 *ir ini.tw n.k wsrwt m ḥwrʿ*

9.17 *nn sḏr.w m diw.k*

9.18 *ḥḏ t3 bn st m pr.k*

9.19 *ptr.w t3y.w st rẖ bn st*

9.20 *wn p3-iwdnwt r.f ʿqw.f sw ʿm[3m.f sw]*

10.1 *m diw.f h3rpwy.w m dw3t*

10.2 *iriy.w n.w b3yw ʿ3 m ḏ3r.w*

10.3 *st h3rpwy.w n p3 šnʿ*

10.4 *iriy.w n.w dnḥw mi r3wi*

10.5 *st pwi r t3 pt*

„Nu te osteni să cauți avere, / ceea ce ai să-ți fie de ajuns. / Dacă bogățiile ajung la tine prin jaf, / nu vor rămâne noaptea cu tine. / Vine ziua și nu vor mai fi în casa ta / locul lor e văzut, dar ele nu mai sunt. / Pământul și-a deschis gura, le-a luat, le-a înghițit / și le-a făcut să se topească. / Împreună cu el[20] s-au prăbușit în lumea de dincolo / S-a făcut o groapă mare pe potriva lor. / S-au prăbușit în pivniță. / Și-au făcut aripi ca gâștile / și au zburat în cer” (cap. 7 – 9,14-20; 10,1-5). „Nu te osteni să ajungi bogat, nu-ți pune iscusința ta în aceasta. Oare vrei să te uiți cu ochii cum ea se risipește? Căci bogăția face aripi ca de vultur care se înalță către cer” (Prov 23,4-5).

Textul egiptean nu se referă doar la bogăție (egipteană *ḥ3wt*), ci și la puterea socială dobândită (egipteană *wsrwt*). În textul egiptean se insistă pe dobândirea bogățiilor prin silnicie, jaf (egipteană), ceea ce corespunde cu profilul Învățăturilor lui Amenemope, adresate celor care doreau să-și facă o carieră ca oficiali în administrația faraonică. În textul ebraic este tratată îmbogățirea la modul general.

Termenul „pământ” din Amenemope 9.20, *iwdnwt*, constituie

[20] Textul egiptean e greoi. Lange propune corectura în „împreună cu tine” sau „pentru tine” – Lange, *Das Weisheitsbuch des Amenemope*, 58.

variantă neoegipteană pentru termenul mai vechi *iwtn*[21]. Și în Sfânta Scriptură se întâlnește imaginea pământului care își deschide gura și înghite. De pildă, în Numeri 16,30.32 pământul își deschide gura și îi înghite pe rebelii ridicați împotriva preoției. Groapa din pământ este echivalată în textul egiptean și cu „groapa de depozitare" (egipteană *šnʿw* „magazin", „spațiu de negustorie", „spațiu de lucru", „spațiu de depozitare"; traducerea cu „pivniță" e contextuală), o realitate cunoscută și în Israel: cisternele sau gropile săpate în pământ și tencuite în care se depozitau grâne[22].

Cea mai interesantă paralelă este între bogăția care capătă aripi ca ale gâștelor în textul egiptean și bogăția care capătă aripi ca ale vulturului în textul ebraic. Gâsca de vară (*Anser anser*), în egipteană *r* sau *r3*, constituie o realitate foarte obișnuită în zona udată de apele Nilului din Egipt, mai puțin potrivită cu spațiul uscat, semi-deșertic și deșertic din Israel. De aceea, autorul biblic folosește imaginea vulturului sau uliului, în ebraică נשׁר, mult mai familiară locuitorilor din Țara Sfântă.

11.12 *ḥwt mḥt 9-nwt*

11.13 *m iri snsnti n.k p3 šmm*

11.14 *m tw.k hnhn.f r sḏd*

„Capitolul al nouălea: / Nu te împrieteni cu omul mânios, / nu te apropia să vorbești cu el" (cap. 9 – 11.13-14). „Nu te întovărăși cu omul mânios și cu cel înfierbântat de furie să n-ai niciun amestec, ca să nu te deprinzi pe calea lui și să-ți întinzi o cursă pentru viața ta" (Prov 22,24-25).

Termenul egiptean *šmm* înseamnă „mânios", ceea ce corespunde îndeaproape cu ebraicul בעל־אף „mânios", literalmente „stăpânul feței [aprinse]", dar și cu sintagma איש חמות „mânios", literalmente „bărbatul mâniei, aprinderii".

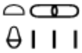
În egipteană este interzisă asocierea cu cel mânios, folosindu-se însă un termen care s-ar traduce mai bine „a se înfrăți" – *snsn*, care provine de la *sn* „frate" –, dar care se poate traduce și prin „a se întovărăși", „a se împrieteni". În ebraică, termenul רעה, folosit aici la *hitpael*, provine de la רע „aproape", „tovarăș".

[21] Rainer Hannig, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.)*, Kulturgeschichte der Antiken Welt 64 (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 32001), 37.

[22] Philip J. King și Lawrence E. Stager, *Life in Biblical Israel* (Louisville / London: Westminster John Knox Press, 2002), 126-9.

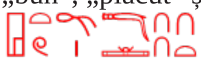
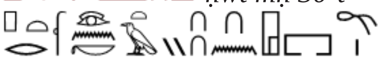
14.17 
p3 mḥ r t ʿ3 ʿm3m.k sw bši.k sw
14.18  *iw.k šw.tw m p3yw.k nfr*

„O gură plină de pâine – o înghiți, dar apoi o vomiți / și ești lăsat fără bunul tău” (cap. 11 – 14.17-18). „Bucata pe care ai mâncat-o o vei da afară din tine, iar tu ți-ai risipit [zadarnic] vorbele tale alese” (Prov 23,8).

În ebraică, termenul פת înseamnă „bucată”, dar este folosit în special referitor la „bucata de pâine”. De altfel, în Geneză 18.5 apare chiar sintagma פת לחם „bucată de pâine”. În 2 Samuel (2 Regi) 12,3 פת este folosit singur, dar se referă tot la pâine sau hrană în general. În egipteană  *t* sau *t3* se referă la pâine, așa cum este sugerat și de hieroglife: o turtă de pâine, o pâine crescută într-un blid și o pâine învelită într-un rulou.

Verbul egiptean  *bši* „a vomita” are corespondent direct în ebraică prin verbul קיא „a vomita”. Varianta „a da afară” este o soluție eufemistică aleasă de traducător. În sensul de bază este folosit în Ieremia 25,27: „Beţi şi vă îmbătaţi, vărsaţi (וקיו, aici fără *alef*) şi cădeţi şi nu vă ridicaţi la vederea sabiei”. Monstrul marin din cartea lui Iona îl „vomită” pe profet (Iona 2,11), așa cum și pământul sfânt al lui Israel îi poate vomita pe locuitorii nevrednici (Levitic 18,25.28). Această idee a vomitării bogățiilor se regăsește și în Iov 20,15: „Averea, pe care a înghiţit-o, acum o varsă”.

O altă corespondență între textul egiptean și cel ebraic este legată de adjectivul  *nfr* „bun”, „plăcut” și נעים cu același sens.

27.6  *ḥwt mḥ 30-t*
27.7  *ptr n.k t3i 30 n ḥwt*
27.8  *st sḏ3y ḥr st sb3y*

„Capitolul al treizecilea: / Uită-te la aceste 30 de capitole: / ele dau pricepere, ele dau învățătură” (cap. 30 – 27.6-7). „Oare nu ți-am așezat în scris în nenumărate rânduri (lit. „alaltăieri”) sfaturi și învățături” (Prov 22,20).

Aceasta este cea mai interesantă paralelă, care ar presupune chiar corectarea textului biblic. În ebraică apare cuvântul שִׁלְשׁוֹם *șilșom* „alaltăieri”, ceea ce pare foarte ciudat în context. Într-adevăr שִׁלְשׁוֹם poate apărea în expresia תמול שִׁלְשׁוֹם „ieri alaltăieri” (Exod 5.8), care apare cu variante כתמול שִׁלְשׁוֹם „ca ieri alaltăieri”, מתמול שִׁלְשׁוֹם „de ieri alaltăieri” în total în 19 versete. Totuși, în textul din Prov 22,20 expresia apare trunchiată, ceea ce ar indica faptul că ar trebui căutate mai degrabă alte soluții.

Deja tradiția textuală rabinică a adus o emendare: dacă forma scrisă (așa-numitul *Ketib*) a Textului Masoretic este שִׁלְשׁוֹם „alaltăieri”, forma citită (*Qere*) propusă este שָׁלִשִׁים, care înseamnă „ofițeri”. Este vorba mai exact de שָׁלִישׁ *šališ*, tradus de obicei prin „căpetenii”, care înseamnă „al treilea [în rang]”. Este folosit în special pentru „cel de-al treilea” din carul de luptă tras de doi cai; primul mâna caii având ca armă o suliță, al doilea era arcaș și trăgea cu săgeți, iar al treilea purta scut și echilibra carul de luptă în mers[23]. Și acest termen este nepotrivit în context, singurul argument – destul de slab – fiind faptul că în Prov 8,6 נגידים care înseamnă la bază „conducător”, „prinț” (cf. 1 Samuel [1 Regi] 9,16; 13,14; 1 Regi [3 Regi] 1,35 etc.), dar care în context se referă la „cuvinte / fapte nobile”[24].

Septuaginta redă termenul printr-un numeral *τρισσῶς* „de trei ori”. Adolf Erman a fost primul care a propus corectarea textului ebraic, propunând în loc de שִׁלְשׁוֹם numeralul שְׁלֹשִׁים *šelošim* „treizeci”, el recunoscând aici o referire făcută de autorul biblic – un evreu din Egipt din perioada saită sau persă care a tradus Învățăturile lui Amenomope în ebraică sau în aramaică[25]. Numeralul „treizeci” are o semnificație deosebită în Egipt: treizeci de judecători cuprindea curtea vizirului, tot treizeci erau și zeii care judecau sufletul după moarte[26]. Ar putea fi vorba, astfel, de o referire directă la cele 30 de capitole ale Învățăturilor lui Amenemope. O altă posibilitate ar fi referirea la 30 de maxime în care sunt împărțite Cuvintele Înțelepților din Prov 22,17 – 24,22, ceea ce ar presupune o adaptare: în loc de 30 de capitole dezvoltate ale cărții egiptene sunt oferite succint 30 de proverbe sau maxime ebraice[27].

Evaluare și concluzii

Folosesc acest prilej și pentru a susține studierea de către biblişti a limbilor orientale, printre care și egipteana veche[28]. Învățăturile lui Amenemope reprezintă un

---

[23] King și Stager, *Life in Biblical Israel*, 244.

[24] J.A. Emerton, „The Teachings of Amenemope and Proverbs XXII 17 – XXIV 22: Further Reflections on a Long-Standing Problem,” *Vetus Testamentum* 51.4 (2001), 431-65.

[25] Erman, „Eine ägyptische Quelle der «Sprüche Salomos»,” 89, 92.

[26] Fox, *Proverbs* 10-31, 711.

[27] Fox, *Proverbs* 10-31, 705 cu propunerea împărțirii în 30 de maxime: 1) 22,17-21; 2) 22,22-23; 3) 22,24-25; 4) 22,26-27; 5) 22,28; 6) 22,29; 7) 23,1-3; 8) 23,4-5; 9) 23,6-8; 10) 23,9; 11) 23,10-11; 12) 23,12-14; 13) 23,15-16; 14) 23,17-18; 15) 23,19-21; 16) 23,22-25; 17) 23,26-28; 18) 23,29-35; 19) 24,1-2; 20) 24,3-4; 21) 24,5-6; 22) 24,7; 23) 24,8-9; 24) 24,10; 25) 24,11-12; 26) 24,13-14; 27) 24,15-16; 28) 24,17-18; 29) 24,19-20; 30) 24,21-22.

[28] Recomand celor interesați să înceapă studierea limbii egiptene cu Gertie Englund, *Middle Egyptian: An Introduction* (Uppsala: Uppsala University, [2]1995). Ar urma introducerea mult mai detaliată, care cuprinde și aspecte legate de cultura egipteană, a lui Allen – James

exemplu foarte elocvent pentru interconexiunea dintre egiptologie și studiul biblic.

În pofida încercărilor de a susține anterioritatea textului biblic față de cel egiptean, cred că este destul de sigur că autorul biblic se inspiră din Învățături și nu invers. Învățăturile lui Amenemope datează din epoca ramesidă[29], deci cel puțin din jur de 1100–1000 î.d.Hr., pe când colecția Proverbelor lui Solomon este mult mai târzie. Chiar și dacă datarea solomoniană, așadar din secolul al X-lea ar fi validă, Proverbele nu pot constitui sursa pentru textul egiptean. Colecția „Cuvintele înțelepților" (Prov 22,17 – 24,22) este plasată după introducerea tardivă (Prov 1–9), după colecția proverbelor lui Solomon (Prov 10,1 – 22,16), fiind urmată de o altă colecție a cuvintelor înțelepților (Prov 24,23-34), de colecția proverbelor lui Solomon adunate în vremea regelui Iezechia (secolul al VIII-lea) și de patru adaosuri de înțelepciune: cuvintele lui Agur fiul lui Iache din Massa (Prov 30,1-14), proverbe numerice (Prov 30,15-33), cuvintele (mamei) regelui Lemuel din Massa (Prov 31.1-9) și elogiul femeii virtuoase (Prov 31,10-31).

Autorul biblic nu preia masiv din Învățăturile lui Amenemope, ci selectiv. Preia în special din zonele de început ale capitolelor din Învățături și în special din prima jumătate a cărții egiptene. Ținând cont că în egipteană capitolele sunt marcate de rubrici (titluri scrise cu cerneală roșie), acest fapt s-ar putea datora modului practic în care autorul biblic se inspiră din sulul textului egiptean, rotind papirusul de la început la final și apoi iarăși de la început, repetând procesul[30].

Când se inspiră, autorul biblic adaptează realitățile egiptene la cele palestiniene. De pildă, compararea bogăției cu gâștile, foarte firească în Egipt, devine o comparație cu vulturul pentru mentalul biblic, iar țărușul de acostare, specific bărcilor egiptene, devine țăruș de cort, foarte familiar locuitorilor Țării Sfinte. De asemenea, autorul biblic adaptează textul egiptean la monoteismul iahvist prin adăugiri teologice – de exemplu: „O, de-ar sta toate [învățăturile] pe buzele tale! Pentru a-ți pune nădejdea în Domnul vreau să-ți dau învățătură astăzi" (Prov 22,18-19). Dacă Învățăturile lui Amenemope sunt centrate pe realitățile sociale egiptene și pe ierarhia strictă socială31, textul biblic insistă mai mult pe partea teologică.

P. Allen, *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs* (Cambridge / New York: Cambridge University Press, [2]2010). În limba română studierea limbii egiptene a fost promovată de prof. Miron Cihó de la Facultatea de Istorie a Universității din București. Vezi Miron Ciho, *Caiete de egiptologie. Introducere în studiul hieroglifelor* (București: Ed. Elit, 1996); idem, *Introducere în studiul limbii medio-egiptene* (București: Ed. Universității din București, 22018).

[29] Pentru mai multe detalii, vezi Jan Assmann, „Weisheit, Schrift und Literatur im alten Ägypten", în: Aleida Assmann (ed.), *Weisheit*, Archäologie der literarischen Kommunikation 3 (München: Wilhelm Fink Verlag, 1991), 475-500 (aici pp. 476-8).

[30] Fox, „From Amenemope to Proverbs," 78.

[31] În cuvintele lui Keel, în Învățăturile lui Amenemope nu sunt numai maxime sau proverbe,

Aceste influențe egiptene demonstrează preocuparea din partea autorului biblic de păstrare a înțelepciunii de tip tradițional. Înțelepciunea egipteană era renumită, încât în Faptele Apostolilor se presupune că Moise „a fost învățat în toată înțelepciunea egiptenilor” (Fapte 7,22). Prin utilizarea unor surse sapiențiale non-israelite precum Învățăturile lui Amenemope și cuvintele unor înțelepți și regi arabi din Massa (Arabia), autorul sau autorii biblici fac dovada unei viziuni universaliste, conform căreia, dacă Legea și legământul sunt specifice lui Israel, împărtășirea de înțelepciunea adevărată este comună tuturor popoarelor.

*

L-am cunoscut pe părintele Ioan în urmă cu aproape două decenii, când l-am avut membru în comisia de doctorat. Mi-a atras atenția de atunci eficiența, seriozitatea, dar și bunăvoința pe care le manifesta din plin față de cei aflați la început de drum. Am văzut convingerea pe care o are în promovarea tinerilor, in încurajarea lor. Între timp tinerii au crescut, dar părintele și-a păstrat aceeași naturalețe și eleganță față de ucenici: studenți, masteranzi, doctoranzi și colegi profesori. În materie de organizare academică și desfășurare de proiecte, Clujul a fost mereu fruntea studiilor biblice vechi-testamentare, fapt datorat în primul rând părintelui Ioan. La acest ceas aniversar, dedic modestul studiu despre literatura sapiențială biblică părintelui Ioan ca unuia călăuzit de înțelepciune. ’Ad me’a we-’esrim shana!

ci și învățături despre viață, dispuse tematic – Othmar Keel, „Eine Diskussion um die Bedeutung polarer Begriffspaare in den Lebenslehren,” în: Erik Hornung și Othmar Keel (ed.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, Orbis Biblicus et Orientalis 28, Universitätsverlag Freiburg Schweiz (Göttingen: Freiburg / Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 225-34 (aici p. 230).

Elemente de teologie sacramentală în Apocalipsa Sfântului Ioan[1]

Daniel Mihoc
lector universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Sf. Andrei Șaguna"
Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu
dmihoc@gmail.com

Introducere

Apocalipsa Sfântului Ioan este îndeobște privită ca o carte bogată în referințe eshatologice, adică învățături despre zilele de pe urmă și despre lumea viitoare. O astfel de percepție trădează puțina familiaritate cu această carte. Opera Sf. Ioan este o scriere foarte complexă, greu de încadrat într-un gen literar anume. Specialiștii o așază de obicei între scrierile apocaliptice, datorită înrudirii ei cu acestea. Dar Sf. Ioan nu este un simplu autor apocaliptic între alții. El este un profet autentic (Apoc 22,9), iar scrierea sa este descrisă ca fiind o profeție (Apoc 1,3; 19,10; 22,7-10.18-19). Inițiativa redactării ei o are Dumnezeu Însuși (Apoc 1,1.10-11). Iar răspunsul pozitiv al profetului se concretizează într-o epistolă pastorală[2] în care genul parenetic se întâlnește cu cel profetic și cu cel apocaliptic. Destinată în primul rând Bisericilor din vestul Asiei Mici, autorul știe că ea va fi lecturată în adunările liturgice ale acestora[3]. Prezumând atmosfera sacramentală în care va fi auzit mesajul său, autorul nu doar că este foarte atent să se înscrie în acesta, ci și caută să aducă un plus de înțelegere asupra tainelor la care participă destinatarii săi.

Înțelegerea acestei duble preocupări a Profetului chemat să transmită mesajul revelat este foarte importantă pentru pătrunderea multora dintre imaginile și simbolurile din scrierea sa. Mesajul său îmbracă de multe ori forme care amintesc de scrierile profetice vechi-testamentare, dar teologia sa este profund ioaneică. El se adresează unor oameni familiarizați cu învățătura și cultul Bisericii.

---

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în *Lucrările Simpozionului „Identitatea ortodoxă a studiilor biblice" – București, 11-12 nov. 2016*, editat de Marian Vild, Cosmin Pricop și Alexandru Mihăilă (București: Ed. Universității din București, 2017), 131-48.

[2] Eugene Boring, *Revelation*, coll. *Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1989), 5.

[3] Aceasta rezultă foarte clar din prima fericire a cărții: „Fericit este cel ce citește și cei ce ascultă cuvintele profeției" (*μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας*).

Acestea includeau lecturi extensive şi tâlcuiri ale textelor sfinte din Vechiul Testament care își găsesc sensul şi împlinirea în Hristos şi în Biserica Sa. Acest fapt este foarte important pentru înţelegerea multora dintre imaginile şi simbolurile din scrierea sa. Autorul ştie că, familiarizaţi fiind cu învăţătura şi cultul Bisericii, destinatarii îi vor înţelege mesajul atunci când vor auzi „apocalipsa/descoperirea" (*ἀποκάλυψις*, Apoc 1,1) pe care Hristos Cel Preaslăvit i-a poruncit să o aștearnă în scris și să o trimită Bisericii Sale[4].

Misiunea este dificilă, dar scriitorul inspirat dă dovadă de multă ingeniozitate, folosind creativ tot ceea ce-i poate folosi din tradiția profetică iudaică și creștină, din cea apocaliptică, din teologia creștină și, nu în ultimul rând, din cultul Bisericii. Am menționat cultul Bisericii pe ultimul loc nu datorită importanței secundare a acestuia pentru înțelegerea gândirii Sfântului Ioan, ci pentru a sublinia valoarea sa covârșitoare pentru geneza ultimei cărți a canonului biblic. Autorul este un cunoscător profund atât al cultului iudaic, cât și al celui creștin. El înțelege Scripturile și Tradiția nu doar ca un savant, ci și ca bărbat al Bisericii profund implicat în viața ei misionară, catehetică și liturgică. El este un închinător autentic, dar experiența sa liturgică nu pare să se limiteze la atât. Scrierea sa sugerează demnitatea sacerdotului, elocința predicatorului și profunzimea imnografului inspirat. Așa se explică bogăția tematică, fundamentată biblic și liturgic, a cărții. De aici impresionanta paletă de scene liturgice, imne sau aluzii la ritualuri cultice care fac din opera sa „cea mai liturgică carte a Noului Testament"[5].

În scrierea sa, Sf. Ioan vorbește despre Hristos și lucrarea Sa mântuitoare, dar mai ales despre actualizarea acesteia în Biserică de la Cincizecime și până la

---

[4] „Ceea ce vezi scrie într-o carte şi trimite-o celor şapte Biserici: la Efes şi la Smirna şi la Pergam şi la Tiatira şi la Sardes şi la Filadelfia şi la Laodiceea." (Apoc 1,11)

[5] Thomas F. Torrance, „Liturgie et Apocalypse," *Verbum Caro* XI/41 (1957): 28. Πέτρος Βασιλειαδης, „Λειτουργία και Αποκάλυψη," în Πέτρος Βασιλειαδης, *Lex orandi. Μελέτες λειτουργικής θεολογίας,* în *Εκκλησία, Κοινωνία, Οικουμένη* 9 (Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, 1994), 87. Începând cu anii '50 ai secolului XX, relația dintre Apocalipsa Sf. Ioan și cultul Bisericii a constituit tema mai multor studii interesante, dintre care, alături de cele două mai sus amintite, menționăm: Otto A. Piper, „The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church," *Church History* 20 (1951): 10-2; Lucetta Mowry, „Revelation 4-5 and early christian liturgical usage," *Journal of Biblical Literature* 71 (1952): 75-84; Gerhard Delling, „Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apocalypse," *Novum Testamentum* III (1959): 107-37; Massey H. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse* (Richmond: Knox, 1960); Pierre Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, în *Cahiers Théologiques* 52 (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1964); Leonard Thompson, „Cult and Eschatology in the Apocalypse," *The Journal of Religion* 49 (1969): 330-50. În spațiul ortodox, alături de studiul lui Petros Vasiliadis, mai sus amintit, menționăm: Panagiotis Bratsiotis, „L'Apocalypse de saint Jean dans le culte de l'Eglise grecque orthodoxe," *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 42 (1962): 116-21; Ιωάννης Γ. Σκιαδαρεσης, *Λειτουργικές σκηνές και ύμνοι στην Αποκάλυψη του Ιωάννη*, în *Βιβλική Βιβλιοθήκη* 14 (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρα, 1999).

sfârșitul veacurilor. Vedeniile pe care ni le pune în față aduc împreună, în imagini foarte complexe, realitățile cerești cu cele pământești. Reprezentările sale presupun familiaritatea autorului și a destinatarilor cu un cadru particular potrivit pentru înțelegerea lor și acesta este fără îndoială cel pe care îl oferă cultul Bisericii, în general, și în chip special Sfânta Liturghie. Căci în Liturghie cerul se întâlnește cu pământul, prezența lui Dumnezeu devine perceptibilă, iar oamenii care se unesc sacramental cu Hristos pot să înțeleagă taina mântuirii de care se împărtășesc în Biserică.

Într-o carte care conține atât de multe imagini liturgice este firesc să întâlnim referiri la Sfintele Taine ale Bisericii. Interesant e că mulţi exegeți eșuează în identificarea unor astfel de elemente în scrierea Sf. Ioan. Aceasta pentru că autorul Apocalipsei nu-și propune să ofere un tratat sau excursuri tematice dedicate teologiei sacramentale, iar atunci când se referă la Tainele Bisericii nu folosește terminologia tradițională. Această particularitate face ca uneori referirile sale la Tainele Bisericii să nu fie luate în seamă chiar de cei care studiază teologia sacramentală a Noului Testament[6]. Totuși, o analiză atentă va dezvălui nu doar prezența acestora, ci și centralitatea lor în gândirea Sf. Ioan. Particularitățile genului literar fac uneori identificarea lor dificilă. Odată identificate însă, ele devin un tezaur care, pe de o parte, constituie o mărturie importantă cu privire la teologia și practica sacramentală a Bisericii de la sfârșitul veacului apostolic, și, pe de altă parte, evidențiază contribuția autorului Apocalipsei la dezvoltarea gândirii ortodoxe.

Imagini sacramentale în Apocalipsa Sf. Ioan

În cele ce urmează vom aborda câteva dintre imaginile Apocalipsei care trimit la tainele de inițiere. În general, autorii care reușesc să treacă dincolo de aparențe și să perceapă bogăția sacramentală a cărții rămân tributari tradiției confesiunii din care fac parte. Iar aceasta îi obligă la adoptarea unei perspective destul de rigide, care nu reușește să cuprindă complexitatea gândirii Sf. Ioan. În practica sacramentală a Bisericii apostolice cele trei taine de inițiere erau săvârșite împreună, așa cum se face până astăzi în spațiul ortodox. De aceea, atunci când se referă, de pildă, la Taina Sfântului Botez, Sf. Ioan are în vedere și darurile pe care cei „luminați” le primesc prin celelalte două sfinte taine care-i urmează. O perspectivă diferită duce la limitări

[6] De pildă, un savant precum Oscar Cullmann, într-o monografie clasică dedicată temei Botezului în Noul Testament (Oscar Cullmann, *Baptism in the New Testament*, în *Studies in Biblical Theology* 1 (London: SCM Press, 1950), nu dedică niciun spațiu Apocalipsei Sf. Ioan. Mulți alți exegeți identifică diferite referiri la Botez, dar puțini subliniază importanța lor pentru înțelegerea teologiei cărții. Excepție lăudabilă constituie Joseph Comblin, care dedică un capitol întreg acestei teme în monografia sa: Joseph Comblin, *Le Christ dans l' Apocalypse*, în *Bibliothèque de Théologie. Théologie Biblique* 6 (Tournai: Desclée, 1965), 219-31.

regretabile care confirmă un principiu fundamental al exegezei ortodoxe: Scriptura nu poate fi înțeleasă deplin în afara mediului în care a fost scrisă.

Hristos ne-a dezlegat/ne-a spălat din/de păcatele noastre

Prima referire la tainele de inițiere se găsește chiar în primul capitol al cărții. După binecuvântarea treimică din vv. 4b-5a, urmează o doxologie hristologică: „Celui ce prin sângele Său ne-a dezlegat (*λύσαντι ἡμᾶς*) din păcatele noastre şi ne-a făcut pe noi împărăţie (*βασιλείαν*), preoţi Dumnezeului şi Tatălui Său (*ἱερεῖς τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ*), Lui fie-I slava şi puterea în vecii vecilor! Amin[7].” (1, 5b-6) Unii cercetători consideră că aceste cuvinte au fost preluate dintr-un imn baptismal[8]. Din nefericire, nu putem nici confirma, nici infirma această perspectivă. Cert este însă că textul are o mireasmă liturgică aparte și că se referă clar la ceea ce credincioșii au primit și experiază în Biserică: lui Hristos Cel Preaslăvit I se cuvine slava pentru lucrarea Sa mântuitoare, prin care credincioșii au primit iertarea păcatelor și dubla demnitate împărătească și preoțească de care se bucură în prezent. Or, toate aceste daruri sunt primite prin tainele de inițiere.

Din punct de vedere textual, doxologia aceasta prezintă o particularitate interesantă. În unele manuscrise, în locul lui *λύσαντι* găsim *λούσαντι*[9]. Unii exegeți[10] cred că această variantă, care trimite clar la Taina Sfântului Botez, este cea autentică. În ce ne privește, chiar dacă majoritatea comentatorilor moderni preferă varianta *λύσαντι*, care se bucură de o mai bună atestare manuscrisă[11], credem că ar fi mai

---

[7] Prezenţa acestui cuvânt preluat din tradiţia liturgică iudeo-creştină subliniază, o dată în plus, caracterul liturgic al cărţii. Pentru Sf. Ioan, Biserica este în primul rând o comunitate liturgică care, asemenea îngerilor, prin tot ceea ce face, Îl slăveşte neîncetat pe Dumnezeu.

[8] Πέτρος Βασιλειαδης, „Λειτουργία και Αποκάλυψη,” în Πέτρος Βασιλειαδης, *Lex orandi. Μελέτες λειτουργικής θεολογίας*, în *Εκκλησία, Κοινωνία, Οικουμένη* 9 (Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, 1994), 95; Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1997), 780.

[9] Pentru detalii, vezi: Michael W. Holmes, ed., *The Greek New Testament. SBL Edition* (Atlanta: Society for Biblical Literature / Bellingham: Logos Bible Software, 2010), 481; David E. Aune, *Revelation 1-5*, în *WBC* 52a (Dallas: Word Books, 1997), 42.

[10] De pildă: J. Massyngberde Ford, *Revelation*, în *AYBC* 38 (Garden City: Doubleday, 1975), 378; Hermann C. Hoskier, *Concerning the Text of the Apocalypse*, vol. II (London: Quaritsch, 1929), 32-3. De asemenea, varianta λούσαντι este reținută și de unele traduceri, între care Vulgata și Biblia de la Ierusalim. Interesant e faptul că Pierre Prigent, care a rămas în istoria exegezei Apocalipsei ca un deschizător de drumuri prin monografia sa, nu se numără printre adepții acestei versiuni. Pierre Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, în *Cahiers Théologiques* 52 (Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1964.

[11] Pe lângă aceasta, în favoarea lui *λύσαντι* se mai aduc două argumente principale, și anume că (1) acesta ar fi în concordanță cu imagistica vechi-testamentară (ex. Is 40,2 LXX: „păcatele i s-au dezlegat”) și că (2) se potrivește mai bine ideii pe care o exprimă v. 6a. Bruce M. Metzger și Editorial Committee of the United Bible Societies’ Greek New Testament,

potrivit să afirmăm împreună cu J. Comblin[12] că „pare imposibil de ales între «Celui ce ne-a dezlegat», *λύσαντι*, și «Celui ce ne-a spălat», *λούσαντι*." În fața unei astfel de dileme s-a aflat probabil și Sf. Andrei al Cezareei, căci, tâlcuind textul nostru, zice: „Slava Îi aparținea [...] Celui care din iubire ne-a eliberat (*λύσαντι*) din robia morții și a spălat (*λούσαντι*) întinăciunile păcatului prin vărsarea sângelui celui de viață dătător și a *apei* [s.n.]."[13]

Trebuie remarcată această referință la „apă", care nu se găsește în textul pe care Sf. Andrei îl comentează. Cum se explică ea atunci? Deși nu o spune explicit, probabil Sf. Andrei are în față cel puțin un manuscris care conține *λούσαντι* în locul lui *λύσαντι*. Și aceasta îl conduce spre dubla interpretare pe care o dă textului. Pe de altă parte, nu putem exclude o referire la relatarea ioaneică despre împungerea coastei Domnului, din care „a ieșit sânge și apă" (*αἷμα καὶ ὕδωρ*, In 19,34). Or, după cum se știe, aceste două elemente au fost interpretate de timpuriu ca simboluri ale Euharistiei și Botezului[14], două Sfinte Taine legate de iertarea păcatelor.

Hristos ne-a făcut împărăție, preoți...

Ceea ce face și mai dificilă problema textuală din 1, 5b e faptul că ideea pe care o exprimă contextul e complexă, făcând referire atât la mântuirea obiectivă cât și la însușirea acesteia de către credincioși. Autorul și destinatarii săi sunt beneficiarii acțiunii mântuitoare a Domnului prin care nu numai că au fost dezlegați/ spălați de păcate, dar au dobândit o nouă demnitate, căci au fost făcuți „împărăție" (*ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν*), și o nouă slujire, fiind consacrați „preoți lui Dumnezeu şi Tatăl Său" (*ἱερεῖς τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ*).

Această slujire mai este menţionată de două ori în Apocalipsă (Apoc 5,10; 20,6). După ce ia cartea din mâna Celui ce șade pe tron, Mielul este slăvit cu o „cântare nouă" (*ᾠδή καινή*):

Ἄξιος εἶ λαβεῖν τὸ βιβλίον / „Vrednic eşti să iei cartea
καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ / şi să-i deschizi peceţile,

A Textual Commentary on the Greek New Testament, second edition (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft / United Bible Societies, 1994), 662.

[12] Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, 221.

[13] Sf. Andrei al Cezareei, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου*, Α΄, în *PG* 106, 225. Sf. Andrei a fost episcop al Cezareei Capadociei. Comentariul său, publicat în anul 611, este cea mai importantă lucrare patristică de limbă greacă asupra Apocalipsei. A fost redactat ca un răspuns la comentariul lui Ecumeniu, care fusese publicat cu câțiva ani înainte.

[14] *The Orthodox Study Bible* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1993), 264. Cu privire la semnificația baptismală a apei care a curs din coasta Mântuitorului, vezi: W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (London: SPCK, 1964), 88-9.

ὅτι ἐσφάγης / pentru că Tu ai fost înjunghiat,

καὶ ἠγόρασας τῷ Θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου / şi cu sângele Tău I-ai răscumpărat lui Dumnezeu

ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους, / [oameni] din fiece seminţie şi limbă şi popor şi neam;

καὶ ἐποίησας αὐτοὺς / şi i-ai făcut pe ei

τῷ Θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, / împărăţie şi preoţi Dumnezeului nostru,

καὶ βασιλεύουσιν ἐπὶ τῆς γῆς / şi ei vor domni pe pământ.“ (Apoc 5,9-10)

Iar în viziunea Împărăției de o mie de ani, autorul introduce o fericire[15] în care această dublă demnitate (împărătească și preoțească) a credincioșilor este subliniată din nou și este privită ca o consecință a „învierii celei dintâi”: „Fericit și sfânt (*μακάριος καὶ ἅγιος*) cel ce are parte de învierea cea dintâi! Peste aceștia moartea cea de-a doua nu are putere, ci vor fi preoți (*ἱερεῖς*) ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos, și vor împărăți (*βασιλεύσουσιν*) cu El o mie de ani.”

Ambele texte fac aluzie clară la Taina Sfântului Botez. În primul mulți exegeți chiar văd un imn baptismal. Indiferent dacă a fost sau nu un imn baptismal, împreună cu celelalte două el constituie o mărturie inestimabilă nu doar despre înțelegerea Botezului la sfârșitul epocii apostolice, ci și despre perspectiva Sfântului Ioan asupra temeliei hristologice și sacramentale a preoției universale.

Cu câteva decenii înainte de scrierea Apocalipsei, Sf. Petru vorbeşte despre aceasta numind-o „preoţie sfântă” şi „preoţie împărătească” (1Pt 2,5.9). Această slujire, zice el, a fost încredinţată credincioşilor ca să aducă „jertfe duhovniceşti, bine-plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos” (1Pt 2,5) şi ca să vestească lumii Evanghelia (1Pt 2,9). Dacă Hristos, Preotul prin excelenţă, S-a adus pe Sine ca jertfă Tatălui, ca preoţi, credincioşii Săi sunt chemaţi să-şi aducă propriile vieţi ca „jertfe duhovniceşti,” (1Pt 2,5)[16], slujindu-L neîncetat şi desăvârşit, asemenea Domnului lor. În Biserică, subliniază Sf. Petru, ei devin „iconomi ai harului celui de multe feluri al lui Dumnezeu” (1Pt 4,10), fiind consacraţi spre a sluji lui Dumnezeu şi semenilor[17]. Despre această slujire vorbește Sf. Pavel când îi îndeamnă pe credincioși să-și înfățişeze trupurile „ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu”. Aceasta, spune Apostolul, este „închinarea duhovnicească” (*λογική λατρεία*, Rom 12,1).

---

[15] A cincea din cele șapte pe care le cuprinde Apocalipsa. Celelalte se găsesc în următoarele locuri: Apoc 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 22,7.14.

[16] Aceste cuvinte sunt situate într-un context care ar putea fi văzut ca baptismal, căci destinatarii Sf. Petru sunt „ca niște prunci de curând născuți” (1Pt 2,2) - aluzie la primirea recentă a Botezului.

[17] Ioan Mircea, „Preoţia harică şi preoţia obştească,” *O* 2 (1979): 241.

În paralelele petrine menționate mai sus regăsim expresii cu caracter profetic din Vechiul Testament. Legea Veche vorbea despre o „împărăţie preoţească" la timpul viitor: „Îmi veţi fi împărăţie preoţească (*βασίλειον ἱεράτευμα*, în LXX) şi neam sfânt" (Ieş 19,6); „De vei asculta cu luare aminte glasul său..., îmi veţi fi popor ales dintre toate neamurile, că al meu este tot pământul, iar voi îmi veţi fi preoţie împărătească (*βασίλειον ἱεράτευμα*, în LXX) şi neam sfânt" (Ieş 23,22).

Profeția s-a împlinit, spune autorul Apocalipsei în limbajul său caracteristic. Ceea ce israeliții posedau în mod nedesăvârșit și așteptau să se împlinească în epoca mesianică devine realitate în Biserică. Hristos îi alcătuiește pe credincioșii Săi ca „neam sfânt" și le împărtășește preoția împărătească. În Evanghelia de la Ioan Mântuitorul dezvăluie ceva din taina acestei consacrări: „De dragul lor Mă sfinţesc Eu pe Mine Însumi, pentru ca şi ei să fie sfinţiţi întru adevăr" (In 17,19). Apocalipsa subliniază că cei răscumpărați prin sângele lui Hristos au devenit „popor ales dintre toate neamurile" (Ieș 23,22; Apoc 7,9; 14,1-5). Membrii acestuia sunt cei care au murit și au înviat cu Hristos (Rom 6,3), cei care s-au îmbrăcat în El (Gal 3,27), cei care, prin Taina Mirungerii, au primit ungere împărătească și preoțească[18]. Și deși prin Mirungere neofiții devin „unși" și astfel pot fi numiți în sens propriu „creștini", demnitatea lor împărătească și preoțească devine efectivă doar prin împărtășirea cu Sfânta Euharistie. Hristos, Împăratul și Arhiereul prin excelență, unindu-se cu ei în Taina Sfintei Euharistii, îi face mădulare ale Trupului Său și-i asociază la exercitarea demnității sale împărătești și a slujirii Sale preoțești[19]. Astfel se desăvârșește procesul formării „poporului lui Dumnezeu"[20]. De aceea Biserica a rânduit încă de la începuturi împărtășirea euharistică îndată după primirea primelor două Sfinte Taine. Și exact acesta este motivul pentru care este atât de greu de indentificat în scrierea Sf. Ioan referiri precise la una sau la alta dintre aceste Taine. Ca și în cazul de față, de cele mai multe ori ele sunt prezente împreună în aceeași imagine, chiar dacă referirea la una este mai evidentă, așa cum se întâmplă acum cu Botezul.

Credincioșii sunt îmbrăcați în veșminte albe

Tema spălării și a demnității preoțești apare din nou în capitolul 7, în scena dialogului pe care Profetul îl are cu unul dintre cei douăzeci și patru de bătrâni.

[18] Paul Evdokimov subliniază că de fapt, în Biserică, singura consacrare preoțească prin ungere este cea a preoției împărătești. Paul Evdokimov, *L'Ortodoxie* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959), 15.

[19] Πέτρος Βασσιλειαδης, „Ο Ιησούς Χριστός Μέγας Αρχιερεύς (Η «ιερωσήνη των πιστών και η εξ αυτής απορρέουσα ιεραποστολική ευθήνη," https://www.academia.edu/32323960/Ο_ΙΗΣΟΥΣ_ΧΡΙΣΤΟΣ_ΜΕΓΑΣ_ΑΡΧΙΕΡΕΥΣ_Η_ΙΕΡΩΣΥΝΗ_ΤΩΝ_ΠΙΣΤΩΝ_ΚΑΙ_Η_ΕΞ_ΑΥΤΗΣ_ΑΠΟΡΡΕΟΥΣΑ_ΙΕΡΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ_ΕΥΘΥΝΗ, accesat în 9.4.2017.

[20] Λαός Θεοῦ. De aici și termenul de „laic"/„laici" care-i desemnează pe toți membrii poporului lui Dumnezeu.

Mulțimea nenumărată care stă în fața tronului ceresc și a Mielului poartă veșminte albe. Taina lor este descoperită Profetului: „Unul dintre bătrâni a luat cuvântul și mi-a zis: Aceștia, care sunt *îmbrăcați în veșminte albe* (οἱ *περιβεβλημένοι τὰς στολὰς τὰς λευκὰς*), cine sunt ei și de unde au venit? Și eu i-am spus: Domnul meu, tu o știi. Și el mi-a spus: Aceștia sunt cei ce vin din necazul cel mare; [ei sunt cei care] veșmintele și *le-au spălat* și *le-au înălbit* în sângele Mielului (*ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου*).” (Apoc 7,13-14)

Că veşmintele cu care credincioşii se vor împărtăşi de slava lui Hristos sunt albe este uşor de înţeles, căci literatura biblică şi apocaliptică este plină de astfel de asocieri, având o semnificaţie evidentă. În general, albul este simbolul cerului, al purităţii, sfinţeniei şi al mântuirii[21]. Atunci când ajunge la textul din Apoc 7,13, imaginea veșmintelor albe nu mai este nouă nici pentru cititorul Apocalipsei nefamiliarizat cu imaginea din alte surse. Încă în capitolul 3, în mesajul profetic către Biserica din Sardes, celor care nu și-au întinat veşmintele le este făgăduit că vor umbla cu Domnul îmbrăcaţi în alb: „ai câteva nume [= persoane, credincioși] care nu și-au întinat veșmintele lor (*ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν*); ele vor umbla cu Mine îmbrăcate în alb (*περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς*)” (Apoc 3,4a). Albe vor fi şi cele pe care le vor purta biruitorii atunci când vor fi cu Hristos (*Ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς*, Apoc 3,4b-5a). Veșminte albe poartă și cei douăzeci și patru de bătrâni din jurul tronului ceresc (*περιβεβλημένους ἐν ἱματίοις λευκοῖς*, Apoc 4,4); albe sunt şi veşmintele pe care le primesc„sufletele celor înjunghiați din pricina cuvântului lui Dumnezeu și a mărturiei pe care o aveau” (*ἐδόθη αὐτοῖς ἑκάστῳ στολὴ λευκὴ*, Apoc 6,11). Iar oștile cerești care-L însoțesc pe Hristos-Cuvântul în confruntarea eshatologică cu fiara și supușii ei au ca semn distinctiv îmbrăcămintea din vison alb curat (*ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν*, Apoc 19,14). A fi îmbrăcat în alb înseamnă a avea un veşmânt ceresc (cf. Apoc 4,4; 6,11.), un veşmânt de slavă[22], un veșmânt de lumină[23]. În unele surse veşmintele albe ajung să înlocuiască trupul pământesc muritor, constituind trupul nemuritor al celor mântuiţi. În 1Enoh 62,15-16, de exemplu, acestea sunt numite veşminte ale slavei şi vieţii date de Dumnezeu; cei care le au nu vor mai îmbătrâni şi slava lor nu va trece. După Înălţarea lui Isaia 9,9 sfinţii ajunşi în al şaptelea cer, lepădând veşmintele lor de carne, primesc veşmintele lumii cereşti şi sunt asemenea îngerilor[24].

---

[21] Wilhelm Michaelis, „λευκός,” în Gerhard Kittel și Gerhard Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IV, trad. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 244 ş.u.

[22] 2Enoh 22,8 ş.u., 1Enoh 62,15.

[23] Apocalipsa lui Petru 7 ş.u.; Odele lui Solomon 21,3.

[24] Ideea se găseşte şi în 2Bar 51,5.

Aici însă nu este vorba de lumea viitoare, ci de timpul Bisericii. În viziunea autorului Apocalipsei, „necazul cel mare” nu trebuie identificat cu o perioadă scurtă de dinaintea sfârșitului, ca la sinoptici sau în apocaliptica iudaică. Din momentul în care Fiul Omului a primit stăpânirea universală Satan şi-a început ultima lucrare pe pământ „având mânie mare, știind că are puțină vreme” (Apoc 12,12). Acest „timp scurt”, exprimat simbolic ca fiind de trei ani şi jumătate (Apoc 12,14; 13,5), începe odată cu răpirea Pruncului Femeii la Dumnezeu (Apoc 12,5 ş.u.) şi coincide cu timpul Bisericii (Apoc 12,6; 20,4 ş.u.). Acesta este timpul „încercării celei mari”[25]. Pentru credincioşi el înseamnă suferinţe teribile, culminând cu uciderea unora dintre ei. Or, acest lucru s-a întâmplat încă de la început. Iisus Însuşi a suferit şi a fost ucis pentru credincioşia şi mărturia Lui şi toţi cei care-L urmează pot trece prin aceleaşi suferinţe. Identificându-se cu Domnul lor, creştinii participă la suferinţa Lui[26].

Cu câteva versete mai sus vedem că acești credincioși atribuie biruinţa lor lui Dumnezeu şi Mielului (Apoc 7,10). Dar faptul că vin biruitori din „strâmtorarea cea mare” înseamnă că ei au împlinit poruncile Domnului, căci aceasta este condiţia ca El să-i protejeze în „ceasul încercării” (Apoc 3,10). Aici ni se spune că ei „și-au spălat veșmintele lor și le-au făcut albe în sângele Mielului” (Apoc 7,14). Veşmintele lor sunt albe pentru că Mielul le-a dat posibilitatea să le albească în sângele Său şi ei au înţeles cum să folosească această posibilitate. „Spălarea veșmintelor” este atât de importantă pentru Sf. Ioan încât reia imaginea în ultimul capitol al scrierii sale: Doar „cei care-şi spală veșmintele” (*οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν*) vor fi primiţi în Noul Ierusalim şi vor avea acces la pomul vieţii (Apoc 22,14; cf. 3,4).

Aceastea sunt datele esenţiale pe care ni le oferă Apocalipsa cu privire la această temă. Dar care este exact sensul metaforei spălării veşmintelor în sângele

[25] Gregory Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans / Carlisle: The Paternoster Press, 1999), 434: „«The great tribulation» has begun with Jesus’ own sufferings and shed blood, and all who follow him must likewise suffer through it”. H. Schlier face distincţie între *θλῖψις* și *μεγάλη θλῖψις*, cea dintâi fiind o etapă spre cea de-a doua: „In Rev. 1:19 … we fiind the same conviction that the tribulation has already begun in the days of the author. The sufferings of the churches bear witness to this. The divine knows of the *θλῖψις* of the community at Smyrna, and he sees in it, and in a shorter period of suffering which is still to come, the work of Satan, Rev. 2:9 f. These sufferings will lead to the *μεγάλη θλῖψις* (Rev. 7:14; cf. 3, 10). But from the standpoint of the triumphant Church, all the affliction of this present time is set in the light of the *μεγάλη θλῖψις* which has already opened: «These are they which came out of great tribulation…»”. H. Schlier, „*θλίβω, θλῖψις*,” în Gerhard Kittel și Gerhard Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, trad. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 145.

[26] Apoc 1,9: „părtaș la necazul şi la împărăţia şi la răbdarea întru Iisus”. Ideea este exprimată şi în Col 1,24 şi în 1Pt 4,1-7.12-13.

Mielului nu este clar. În Noul Testament imaginea purificării prin spălare este folosită mai ales cu privire la Botez[27]. Cel mai probabil, acelaşi trebuie să fie sensul ei şi aici[28]. Unii exegeţi cred că metafora se referă la moartea martirică[29]; alţii preferă un sens mai general: biruinţă, puritate, sfinţenie. Referirea la Botezul creştin, însă, nu exclude aceste posibilităţi, ci le înglobează prin însăşi natura, scopul şi efectele acestei Sfinte Taine. Nu constituie împărtăşirea de această Taină condiţie sine qua non a mântuirii?[30] Nu este ea participare la moartea lui Hristos?[31] Nu înseamnă Botezul îmbrăcare în Hristos[32] şi asumare a unei vieţi de urmare a lui Hristos? Desigur toate acestea sunt realităţi pe care le implică Botezul creştin. Cel care crede în Hristos vine liber la Botez să se împărtăşească de roadele jertfei mântuitoare a Domnului. El obţine curăţirea de păcate şi-şi asumă responsabilitatea de a fi ostaş al lui Hristos, aşa cum sunt văzuţi în repetate rânduri creştinii în Apocalipsă. Or, ca ostaşi exemplari, creştinii pot muri pentru Domnul lor şi aceasta îi face biruitori asemenea lui Hristos. De aici atmosfera de martiriu pe care o degajă a doua viziune a capitolului 7. Pentru autorul Apocalipsei, Taina Sfântului Botez este pregustare a martiriului și a învierii; iar martiriul, plinire a Botezului[33]. Iată de ce credem că metafora spălării veşmintelor în sângele Mielului poate fi înţeleasă cel mai bine dintr-o perspectivă baptismală.

Din vechime și până astăzi, neofiţii primesc veşminte albe[34], semn al curăţiei şi al sfinţirii de care se împărtăşesc prin darul lui Hristos. Sf. Ambrozie, în tratatul

---

[27] Vezi FAp 22,16; 1Cor 6,11; Ef 5,26; Tit 3,5; Evr 10,22.

[28] Joseph Bonsirven, *L'Apocalypse de saint Jean. Traduction et commentaire*, în *Verbum Salutis* XVI (Paris: Beauchesne, 1951), 169; Pierre Prigent, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, trad. Wendy Pradels (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 292-3.

[29] De exemplu, Σάββας Αγουριδησ, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη* (Tesalonic: Πουρνάρα, 1994), 184: „faptul că «și-au spălat veșmintele și le-au albit în sângele Mielului» arată că, asemenea lui Iisus, aceştia au trecut prin moarte martirică”. Însă S. Aguridis nu crede că aceştia îi reprezintă pe toţi martirii; pentru el „aceşti martiri, proveniţi din strâmtorarea cea mare, se disting de alţii la care s-au făcut referiri anterior, ca de exemplu cei care stau sub jertfelnic (6, 9-11)”.

[30] Mt 28,19; In 3,3.5; cf. Mc 16,15-16; FA 2,38.41; 8,12.38; 9,18; 10,47-48; 16,15.33; 18,8; 19,4-5; 22,16; Rom 6,3 ş.u.; 1Cor 1,13 ş.u.; 12,13; Gal 3,27; Ef 4,5; Col 2,11-12; Evr 6,2; 1Pt 3,21.

[31] Rom 6,3-6; Col 2,12-13.

[32] Gal 3,27.

[33] Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, 220.

[34] Charles A. Gieschen consideră că ignorarea acestei realități este unul dintre motivele pentru care mulți exegeți eșuează în a recunoaște aluzia clară la Taina Sfântului Botez din aceste texte. Pentru o analiză bibică și patristică a temei a se vedea studiul său: Charles A. Gieschen, „Baptismal Praxis and Mystical Experience in the Book of Revelation,” în April D. De Conick, ed, *Paradise Now, Essays on Early Jewish and Christian Mysticism, în SBL Symposium Series 11* (Atlanta: Society for Biblical Literature), 341-54.

său *Despre Sfintele Taine*, explică că prin veșmintele albe ale neofiților se arată spălarea păcatelor în baia Botezului: „După aceasta [Botez] ai primit veșminte albe, ca să se arate că ai dezbrăcat haina păcatelor, că ai îmbrăcat veșmintele curate ale nevinovăției, despre care proorocul a spus: «Stropi-mă-vei cu isop și mă voi curăți; spăla-mă-vei și mai mult decât zăpada mă vei albi».”[35]

Sfinții

Insistența autorului Apocalipsei asupra temei veșmintelor albe ne obligă să o examinăm și din perspectiva altei teme dragi autorului, cea a Bisericii-Mireasă care se pregătește pentru nunta eshatologică cu Mirele ei. „Spălarea” veșmintelor nu are doar semnificație personală, ci și eclesiologică. În Apoc 19,8, se precizează că veșmântul slăvit al Miresei este țesut din „faptele cele drepte ale sfinților”[36]: „… Domnul Dumnezeul nostru Atotţiitorul a împărăţit! Să ne bucurăm şi să ne veselim şi să-I dăm slavă, căci nunta Mielului (*ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου*) a venit şi mireasa Lui (*ἡ γυνὴ αὐτοῦ*) s-a pregătit, şi i s-a dat ei să se înveşmânteze cu vison luminos, curat (*ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν*) – căci visonul (*τὸ βύσσινον*) sunt faptele cele drepte ale sfinţilor (*τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων*).“ (*Ap* 19, 6-8)

Cine sunt sfinții? Conform textului din Apoc 20,6, „sfânt” (*ἅγιος*) este cel care participă la învierea cea dintâi. Or învierea cea dintâi are loc în momentul încorporării în Trupul tainic al lui Hristos prin Taina Sfântului Botez. Așadar „cei ce și-au spălat veșmintele și le-au făcut albe în sângele Mielului” sunt cei care pregătesc veșmântul strălucitor al Miresei. Altfel spus propriul lor veșmânt devine parte a veșmântului de nuntă al Miresei Mielului. Imaginea aceasta ne deschide o nouă perspectivă asupra Botezului: Cel ce se îmbracă în alb la Botez, asemenea unei mirese, se întâlnește cu Mirele Hristos și astfel Botezul fiecărui creștin poate fi privit ca o anticipare a nunții eshatologice dintre Hristos și Mireasa Sa, Biserica.

Pecetea lui Dumnezeu

La începutul capitolului 7, Profetul descrie apariția unui înger care se ridică de la Răsărit. Precizarea geografică nu este lipsită de importanță, căci, după Iez 43,1, mântuirea lui Israel era așteptată să vină de la Răsărit. Îngerul ține „pecetea lui Dumnezeu Cel-Viu” (*σφραγῖδα Θεοῦ ζῶντος*)[37] și poruncește celor patru îngeri

---

[35] Sf. Ambrozie, „Despre Sfintele Taine,” în *PSB* 53, trad. Ene Braniște, David Popescu și Dan Negrescu (București: IBMO, 1994), 17-8.

[36] Apoc 19,7-8: *χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν, καὶ δώσομεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου, καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν, καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν, τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν*.

[37] Expresia apare de multe ori în Septuaginta; autorul Apocalipsei preferă expresia *ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* (Apoc 4,9.10; 10,6; 15,7).

care au sub control elementele naturii să nu vatăme nici pământul, nici marea, nici copacii până ce vor fi pecetluiți robii lui Dumnezeu pe frunțile lor (*ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν*, Apoc 7,3). Pecetea aparține lui Dumnezeu și cu aceasta sunt pecetluiți robii Săi.

Din datele pe care ni le oferă Noul Testament înțelegem că termenul σφράγις a primit de timpuriu un sens tehnic. Sf. Apostol Pavel le amintește corintenilor că au fost pecetluiți de Dumnezeu (2Cor 1,22). Iar în Epistola către Efeseni atribuie pecetluirea Duhului Sfânt: „după ce aţi auzit cuvântul adevărului, Evanghelia mântuirii voastre, şi după ce aţi crezut în El, aţi fost pecetluiţi cu Duhul cel Sfânt al făgăduinţei (*ἐσφραγίσθητε τῷ Πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ Ἁγίῳ*) – arvuna moştenirii noastre –, în vederea răscumpărării celor dobândiţi, spre lauda slavei Sale.” (Ef 1,13-14).

În capitolul 4 al aceleiași epistole, Apostolul revine asupra aceleiași taine îndemnându-i pe destinatari să ia aminte la prezența și lucrarea Duhului Sfânt în viața lor: „Să nu întristaţi Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu, întru Care aţi fost pecetluiţi pentru ziua răscumpărării (*ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως*)” (Ef 4,30).

Paralelismul acestor două texte este evident. Ambele subliniază aceeași lucrare a Duhului Sfânt în viețile credincioșilor. Ei au ajuns părtași ei prin credință („după ce ați crezut”, Apoc 1,13). Aoristul *ἐσφραγίσθητε* („ați fost pecetluiți”) subliniază că taina pecetluirii a avut loc într-un moment concret din trecut. Prin ea credincioșii au primit „arvuna (*ἀρραβών*) moștenirii”.

Dacă imaginile „spălării” și ale „veșmintelor albe” nu pot fi explicate decât baptismal, aici, cele două paralele pauline, precum și Tradiția Bisericii ne obligă să lărgim perspectiva. În cele două texte din Epistola către Efeseni Botezul este implicat, dar accentul este pus pe o lucrare specială a Sfântului Duh, care se realizează prin „pecetluire”. Iar tradiția sacramentală a Bisericii afirmă că aceasta se realizează în Taina Mirungerii. De aceea credem că, prin această referire la „pecetluirea” celor 144.000, Sf. Ioan aduce o mărturie importantă cu privire la practica acestei sfinte taine în Asia Mică la sfârșitul epocii apostolice.

Contextul însă ne obligă să nu o despărțim de Taina Sfântului Botez. În gândirea Sf. Ioan imaginea „pecetluirii” le cuprinde pe amândouă și toate consecințele ei în viața credincioșilor[38]. În lumea greco-romană, până la data scrierii Apocalipsei, termenul *σφραγίς* (pecete) s-a îmbogățit cu multe sensuri. Pecetea putea arăta posesia unui obiect, ființe sau persoane. Lucruri, animale, soldați, sclavi sau adepți ai unui zeu puteau primi o pecete. În Apocalipsa Sf. Ioan, credincioșii sunt „oile”

[38] Unii exegeți văd aici o referire sacramentală, dar, probabil sub influența tradiției în care se află, limitează imaginea la Taina Sfântului Botez. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, 224; Prigent, *Apocalypse*, 284; Gieschen, „Baptismal Praxis and Mystical Experience,” 350.

care-L urmează pe Păstorul lor, Mielul[39]; ostași care luptă împreună cu generalul lor[40]; robi ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos[41] și preoți care aduc neîncetat închinare lui Dumnezeu[42].

Numele lui Dumnezeu

Faptul că pecetea pe care o primesc cei 144.000 se aplică pe frunțile lor ne indică o legătură strânsă cu unul dintre darurile de care se împărtășesc credincioșii Mielului în viziunea din Apoc 14, 1-5. Pe frunțile celor 144.000 din v. 1 este scris numele Mielului și numele Tatălui Său. Contextul ne obligă să vedem aici o consecință a darului pecetluirii, care – cum am văzut mai sus – reprezintă Botezul și Mirungerea.

Către această concluzie ne conduc și alte referiri ale cărții la numele pe care deja îl au creștinii. În unitatea celor șapte mesaje profetice (cap. 2-3) trei Biserici sunt apreciate pentru că au „păzit" „numele" (*το όνομα*) Domnului[43]. Prin urmare, creștinii au „numele" și trebuie să-l „păzească". Celor care „păzesc" numele Său, Domnul le făgăduiește un nume nou: „Celui ce biruiește [...] îi voi da o pietricică albă, iar pe pietricică scris un nume nou, pe care nimeni nu-l cunoaște, cu excepția celui care-o primește" (Apoc 2,17). Iar în mesajul profetic către Biserica din Filadelfia citim: „Pe cel ce biruiește îl voi face stâlp în templul Dumnezeului Meu, şi nu va mai ieşi, şi voi scrie pe el numele Dumnezeului Meu şi numele cetăţii Dumnezeului Meu, al noului Ierusalim care se coboară din cer de la Dumnezeul Meu, şi numele Meu cel nou." (Apoc 3,12; cf. 19,11-13)

Aici nu este vorba nici despre numele biruitorului, nici de numele primit la botez, ci de Numele Domnului[44]. Numele însă reprezintă persoana care-l poartă. Prin urmare, biruitorului nu i se dă un dar oarecare, ci Hristos Însuşi[45]. Astfel imaginea „numelui" și a „numelui celui nou" ne duce la Taina Sfintei Împărtășanii. Pe de o parte, credincioșii au „numele", pe de altă parte așteaptă „numele cel nou". Cei ce se împărtășesc de Hristos și de darurile Sale în Tainele Bisericii, așteaptă împlinirea nădejdii exprimate în rugăciunea pe care o rosteşte preotul după împărtăşire: „Dă-ne nouă să

---

[39] Apoc 7,17; 14,5.

[40] Apoc 7,4-8; Richard Bauckham, *Theology of the Book of Revelation*, în *New Testament Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 77.

[41] Apoc 1,1; 2,20; 7,3; 19,2.5; 22,3.6.

[42] Apoc 1,6; 5,10; 7,9-17.

[43] Apoc 2,3: *ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου καὶ οὐ κεκοπίακες*; Apoc 2,13: *κρατεῖς τὸ ὄνομά μου καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου*; Apoc 3,8: *ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου*.

[44] Jacques Ellul, *L'Apocalypse – Architecture en mouvement* (Paris: Desclée, 1975), 139.

[45] Ernest-Bernard Allo, *Saint Jean, l'Apocalypse*, în *Études Bibliques* (Paris: Gabalda, 1933), 30; Prigent, *Apocalypse*, 178.

ne împărtăşim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăţiei Tale”[46]. Credincioșii așteaptă descoperirea desăvârșită a ceea ce deja au în Biserică. Lupta lor biruitoare duce la comuniunea totală, deplină cu Hristos-Domnul. Că numele este cunoscut doar de cel care îl primeşte indică ceva din taina acestei comuniuni. Fiecare dintre cei mântuiţi se va bucura în mod personal şi inefabil de unirea cu Domnul său.

Mana cea ascunsă

În marea viziune eclesiologică a capitolului 12, după „răpirea” Pruncului ei la Cer, Femeia-Maică găsește refugiu „în pustie, acolo unde are ea loc pregătit de Dumnezeu, pentru ca acolo s-o hrănească timp de o mie două sute şi şaizeci de zile” (Apoc 12,6). Imaginea refugiului și a hrănirii minunate este reluată câteva versete mai jos: „...i s-au dat Femeii cele două aripi ale vulturului celui mare, ca să zboare în pustie la locul ei, acolo unde ... este hrănită o vreme şi vremi şi-o jumătate de vreme” (Apoc 12,14).

Paralelismul cu istoria Exodului este evident. În mesajul profetic către Biserica din Pergam se vorbește despre „mana cea ascunsă” pe care Hristos vrea s-o dea credincioșilor Săi[47] (Apoc 2,17). Dacă substantivul „mană” ne trimite gândul la hrănirea minunată a israeliților în pustie, precizarea „cea ascunsă” stabilește o diferență fundamentală între cea din vechime și cea pe care o oferă Hristos. În Evanghelia a IV-a – tot o scriere ioaneică! – Mântuitorul subliniază atât legătura tipologică cât și diferența dintre „pâinea din cer” care s-a dat israeliților în pustie (In 6,31) și „pâinea cea adevărată [...] care se coboară din cer și dă viață lumii” (In 6,32-33). El Însuși este „Pâinea vieții” (In 6,35), „Pâinea cea vie care s-a pogorât din Cer” și Care Se dă pentru viața lumii (In 6,51). El este „mana cea ascunsă” cu care vor fi răsplătiți credincioșii Săi la capătul luptei lor biruitoare. Și tot cu această „mană ascunsă” este hrănită tainic Biserica Sa de-a lungul existenței ei pământești[48]. Astfel imaginea hrănirii minunate a Femeii devine imagine a identificării lui Hristos cu Biserica Sa. Hrănită astfel, Biserica este cu adevărat Trupul lui Hristos și așa se explică invincibilitatea ei în fața asalturilor balaurului.

Aluzii la Sfânta Euharistie găsim și în alte secțiuni ale Apocalipsei. Imagini precum cele cuprinse în făgăduințele care se fac celor ce biruiesc în mesajele către

---

[46] *Liturghier* (Bucureşti: IBMO, 1974), 138.

[47] În cheie euharistică tâlcuiește această făgăduința și Areta, episcopul Cezareei. Areta al Cezareei, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου*, Ε´, în *PG* 106, 537. Dintre autorii moderni: Καραβιδοπουλος, „Υπόσχεση και εκπλήρωση,” 180; Prigent, *Apocalypse*, 177.

[48] Mai multe despre dubla semnificație (actuală și viitoare) a darurilor făgăduite credincioșilor biruitori în cele șapte mesaje profetice vezi: Ιωάννης Καραβιδοπουλος, „Υπόσχεση και εκπλήρωση στην Αποκάληψη του Ιωάννη,” în Ιωάννης Καραβιδοπουλος, *Βιβλικές μελέτες*, în *Βιβλική Βιβλιοθήκη* 9 (Tessaloniki: Πουρνάρα, 1995), 165-85.

Bisericile din Efes („îi voi da să mănânce din pomul vieţii, care este în raiul lui Dumnezeu”, Apoc 2,8) şi Laodiceea („voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine”, Apoc 3,20) nu privesc doar realități viitoare, ci și posibilitatea comuniunii cu Hristos care este oferită tuturor credincioșilor prin Taina Sfintei Euharistii. Unii exegeţi identifică aluzii euharistice și în Apoc 7,16; 11,17; 19,9; 21,6; 22,1 ș.u., precum și în scena liturghiei cerești din cap. 4-5[49].

Concluzii

Teologia creștină subliniază faptul că actualizarea sfinţirii lui Hristos în viaţa credincioşilor se realizează prin Tainele de inițiere. Apocalipsa, fără a folosi terminologia sacramentală de mai târziu, afirmă același lucru prin intermediul unor imagini complexe, dar foarte grăitoare. În viziunea Sf. Ioan, darurile lui Hristos sunt împărtășite credincioșilor prin „dezlegare”/„spălare” de păcate (Apoc 1,5b; 7,14), prin „pecetluire” (Apoc 7,3 ș.u.), prin primirea „numelui celui nou” (Apoc 2,17) sau prin scrierea „numelui lui Dumnezeu și al Mielului” pe frunțile lor (Apoc 3,12; 14,1; 22,4), prin împărtășirea „manei celei ascunse” (Apoc 2,17) sau prin „cinarea” împreună cu El (Apoc 3,20). Problema e că cel puțin unele dintre aceste imagini sunt foarte complexe și îl pun în dificultate pe exegetul Apocalipsei. Dacă în practica liturgică cele trei Taine de inițiere sunt de nedespărțit, dar cu toate acestea sunt clar delimitate, nu același lucru se întâmplă în Apocalipsa Sf. Ioan, unde echivalențele sunt uneori greu de stabilit. Textul de la care am pornit (Apoc 1,5-6) este foarte grăitor în acest sens. La prima vedere, el se pretează unei interpretări baptismale, dar în lumina celor de mai sus, e clar că această perspectivă trebuie extinsă. Creștinii sunt preoți ai lui Dumnezeu (*ἱερεῖς τῷ Θεῷ*) nu doar prin Botez, ci și prin consacrarea Duhului Sfânt în Taina Mirungerii și prin împărtășirea euharistică cu Arhiereul Hristos, temelia preoției creștine, Care le dă puterea să-și aducă viețile lor jertfă bineplăcută lui Dumnezeu. Si nu întâmplător aceste imagini care trimit la Tainele de inițiere sunt așezate în prima doxologie a Apocalipsei. Acest imn este primul element dintr-o serie lungă de chemări pe care autorul le face destinatarilor săi de a-și aminti care este adevărata lor identitate și ce responsabilități decurg din aceasta. Asaltați din toate părțile, creștinii sunt mereu în pericol. Totuși ei pot urma desăvârșit Domnului lor având darurile Botezului, ale Mirungerii și, mai ales, împărtășirea Euharistică. Ori de câte ori se referă la Biserică, Sf. Ioan are în vedere aceste daruri cu ajutorul cărora se alcătuiește veșmântul luminos în care-și întâmpină Mireasa Mirele (Apoc 19,7-8).

---

[49] Πέτρος Βασιλειαδης, „Αποκάλυψη και Ευχαριστία,” în *1900ετηρίς της Αποκαλύψεως Ιωάννου. Πρακτικά διεθνούς διεπιστημονικού συμπόσιου (Ἀθῆναι-Πάτμος, 16-26 Σεπτεμβρίου 1995)*, Εκδόσις της εν Πάτμω ιεράς πατριαρχικής μονής Αγίου Ιωάννου του Θεολόγου (Atena, 1999), 665.

*

Invitația de a participa la acest volum omagial mă onorează și îmi oferă prilejul de a aduce pe această cale un omagiu iubitului Părinte și Dascăl Ioan Chirilă, care a reprezentat cu cinste, profesionalism și demnitate școala teologică clujeană în ultimele trei decenii, contribuind substanțial la formarea multor generații de slujitori ai Bisericii și ai neamului. Rog pe Bunul Dumnezeu să-i dăruiască Robului Său Ioan tot darul de folos astfel încât, cercetând cu de-amănuntul (1 Pt 1,10) Vechiul Testament, urmând Profeților și Apostolilor, să devină desăvârșit slujitor (*διάκονος*) al Noului Testament (2 Co 3,6), spre slava Numelui Său.

Elemente de antropologie pastorală paulină la Sfântul Policarp al Smirnei[1]

Ioan Mihoc
preot lector universitar dr.
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timișoara
ioan.mihoc@e-uvt.ro

Introducere

În acest studiu evidențiez modurile în care Sfântul Policarp se bazează pe antropologia Apostolului Pavel, o antropologie manifestată în principal sub forma unei direcții pastorale. Pentru Sf. Pavel, ființa umană restaurată în Hristos nu poate fi concepută în afara comunității Bisericii. Dacă comunitatea este elementul-cheie în gândirea paulină, ar putea fi acest lucru valabil și pentru *Epistola către Filipeni* a Sfântului Policarp? În această prezentare voi încerca să dau un răspuns la această întrebare. La fel ca și Apostolul, Policarp este îngrijorat de învățăturile și practicile greșite și face din unitate și reconciliere obiectivele sale principale. Prin urmare, el îndeamnă insistent la moderație și pocăință, exercitând grija și responsabilitatea episcopală în maniera Epistolelor pastorale ale lui Pavel. În această privință, cu siguranță Sf. Policarp are multe de spus despre receptarea timpurie a cel puțin unora dintre Epistolele Sfântului Apostol Pavel. În încercarea de a observa influența Sfântului Pavel asupra antropologiei lui Policarp, voi lua în considerare propria credință a lui Policarp, relațiile sale cu personalități din vremea sa și înțelegerea sa cu privire la îndatoririle diferitelor categorii de membri ai Bisericii, așa cum reies din *Epistola* sa *către Filipeni*.

Epistola timpurie către Biserica din Filipi este singura dintre multele scrisori scrise de Policarp[2] către frați și Biserici, după cum atestă Sf. Irineu

---

[1] Studiul reprezintă o versiune îmbunătățită a lucrării prezentate la *reuniunea internațională a SBL și EABS* care a avut loc la Universitatea din Viena în 6-10 iulie 2014 și a fost publicat inițial în limba engleză cu titlul „Elements of Pauline Pastoral Anthropology in St. Polycarp of Smyrna," în *Analele Universității „Eftimie Murgu" din Reșița. Fascicola de Științe Social-Umaniste* 2 (2015): 48-58.

[2] „Sfântul Policarp a fost, fără îndoială, una dintre cele mai venerate personalități ale Bisericii din perioada post-apostolică. Și-a păstorit turma în Smirna, unul dintre principalele orașe ale Asiei. Cariera sa (69-156 d.Hr.) a coincis cu o epocă de creștere a Bisericii, dar și cu amenințarea persecuției din partea Statului Roman și cu apariția ereziilor dochetică și gnostică. Policarp a fost implicat îndeaproape în acest context istoric de opoziție și de creștere și a exercitat asupra lui forța marii sale personalități și influențe".

(Eusebiu, *HE* 5.20.8)[3]. În ciuda scurtimii sale, epistola ne oferă măsura personalității lui Policarp. Deși este simplu și direct în stilul de scriere, Sf. Policarp se dovedește a fi un adevărat păstor de suflete. În ceea ce privește antropologia sa, după cum vom vedea, se poate spune cu siguranță că este una de direcție pastorală în sensul paulin.

Potrivit lui Policarp, Apostolul Pavel i-a învățat pe filipeni despre „cuvântul adevărului”. Prin urmare, el i-a încurajat pe filipeni să „citească cu atenție” epistolele lui Pavel[4], argumentând că o astfel de lectură îi va ajuta să se „zidească” în credința care le-a fost dată (*Filipeni* 3,2)[5]. Să reținem că însuși conceptul de „zidire” (edificare) este comun în scrierile Sf. Apostol Pavel (de ex., 1Cor 3,9; 10,23; 14,3-5; 14,12) și este folosit recurent în *Epistola către Filipeni* a lui Policarp (de ex., *Filipeni* 3,2; 11,4; 12,2: „aedificet vos in fide et veritate”).[6]

Ne interesează aici modul în care Policarp a fost inspirat de antropologia Sf. Apostol Pavel. Așa cum s-a arătat deja în lucrări de referință, antropologia Sfântului Pavel era pastorală (= pragmatică, practică)[7]. Antropologia pastorală este definită ca fiind preocupată de (1) relația cu Dumnezeu și (2) de chestiuni legate de etos, normativitate și virtute[8].

Cyril C. Richardson ed., *Early Christian Fathers* (Simon and Schuster, Library of Christian Classics, 1995), 121.

[3] Sf. Irineu, episcop în Galia în jurul anului 185, cunoaște scrierile din Asia, deși nu vorbește despre ele ca fiind scripturale. Printre acestea se numără epistola „valoroasă” a lui Policarp din Smirna (*Adversus haereses III.3.4*). În legătură cu această epistolă, Irineu scrie: „Există, de asemenea, o epistolă foarte puternică a lui Policarp, scrisă către filipeni, din care cei care aleg să facă acest lucru și sunt preocupați de mântuirea lor, pot învăța caracterul credinței sale și predicarea adevărului”. (*Adversus haereses III.3.4*).

[4] Același verb este folosit pentru „a studia cu sârguință” „cuvintele” (*logia*) lui Dumnezeu (*1 Clement* 53,1; 62,3), „Scripturile” (*1 Clement* 45,2) și „cunoașterea divină” (*1 Clement* 40,1).

[5] În *Epistola* lui Policarp *către Filipeni* putem identifica trei texte explicite din Epistola Sf. Apostol Pavel către Filipeni: Flp 2,10; 3,21 citate în *Filipeni* 2,1; Flp 2,16 citat în *Filipeni* 9,2 și Flp 3,18 cu aluzie în *Filipeni* 12,3.

[6] Paul Hartog (ed.), *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp. Introduction, Text and Commentary*, in *Oxford Apostolic Fathers* (Oxford: University Press, 2013), 114-5. În mod remarcabil, în afara lui Policarp, *oikodomein* nu apare la Părinții Apostolici. *The New Testament in the Apostolic Fathers*, by a committee of the Oxford Society of Historical Theology (Oxford: Clarendon Press, 1905), 85.

[7] În binecunoscuta sa lucrare despre antropologia paulină, Murphy-O'Connor o desemnează, pe bună dreptate, ca fiind una care are în primul rând o dimensiune pastorală. Jerome Murphy-O'Connor, *Becoming Human Together. The Pastoral Anthropology of St. Paul* (Atlanta: Society of Biblical Literature, [3]2009).

[8] Daniël J. Louw, *A Mature Faith. Spiritual Direction and Anthropology in a Theology of Pastoral Care and Counseling* (Louvain: Peeters Press, 1999), 23-4. Mai mult, acest autor susține că „scopul antropologiei pastorale este de a reflecta asupra semnificației relației

Epistola lui Policarp și antropologia sa

În Epistola lui Policarp observăm că autorul ei „este personalitatea pastorală care pledează pentru dreptate și credincioșie față de ceilalți credincioși”[9]. Sf. Policarp a scris filipenilor în urma unei scrisori venite din partea comunității lor: „Vă scriu aceasta despre dreptate, fraților, nu pentru că mi-am îngăduit-o singur, ci pentru că voi m-ați rugat mai întâi” (*Filipeni* 3,1)[10]. Astfel, înțelegem că Policarp avusese anterior o corespondență cu filipenii (*Filipeni* 14)[11], deși nu neapărat extrem de apropiată[12]. Filipenii „îl cunoscuseră pe Dumnezeu” înainte de smirneni (*Filipeni* 11,3), fapt ce indică evanghelizarea lor de către Apostolul Pavel. Potrivit lui Luca, Apostolul Pavel a fost primul misionar creștin în Filipi în anul 49 d.Hr. (Fapte 16,11-40).[13] Acum Policarp este cel care se adresează filipenilor și îl menționează direct pe Sf. Pavel ca fiind cel care le-a scris (*Filipeni* 3,2).

Sf. Policarp face referiri la Epistolele pauline amintind explicit și numele lui Pavel în trei contexte din *Epistola către Filipeni* 3,2-3; 9,1; 11,2-3. Primul grup conține o frază din 1Tim 6,10, urmată de una din 1Tim 6,7, iar al doilea grup conține o frază din 2Tim 4,10[14]. Din aceste pasaje rezultă că Policarp îl prețuiește foarte mult

---

noastre cu Dumnezeu și a posibilelor consecințe ale acesteia în interpretarea umanității.” LOUW, *A Mature Faith*, 12.

[9] Brian E. FITZGERALD, *Saint Polycarp: Bishop, Martyr, and Teacher of Apostolic Tradition* (Souderton: St. Philip’s Antiochian Orthodox Church, 2006), 14.

[10] Citatele din *Epistolă* sunt preluate din POLICARP AL SMIRNEI, „Epistola către Filipeni,” în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. de Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1979), 208-14.

[11] Paul HARTOG, *Polycarp and the New Testament, The Occasion, Rhetoric, Theme, and Unity of the Epistle to the Philippians and Its Allusions to New Testament Literature* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 80.

[12] Distanța pe mare de la Smirna la Neapolis (portul Filipi) se apropie de 500 de kilometri, via Troa. Cu siguranță, călătoria Sfântului Ignatie trebuie să fi pus din nou în contact Bisericile din Smirna și Filipi.

[13] Potrivit Faptelor Apostolilor, printre primii convertiți ai lui Pavel se numără Lidia, o negustătoare de pânză purpurie. Sf. Pavel a fost întemnițat în Filipi după ce a avut probleme cu proprietarii unei sclave care poseda un duh oracular. Mai târziu, el a scris Epistola către Filipeni pentru a mulțumi Bisericii pentru ajutorul financiar acordat (Flp 1,5; 4,15.16; Fapte 16,15.40). Epistola are în principal un ton pozitiv, deși avertizează asupra unor învățători ai Legii (3,1-4) și îndeamnă două femei (Evodia și Sintihi) să pună capăt certurilor lor. Sfântul Pavel îi îndeamnă pe credincioșii din Filipi spre unitate continuă, smerenie, generozitate dezinteresată și bucurie în Hristos. În Filipeni 1,1 se afirmă că corespondența Sf. Pavel este adresată „tuturor sfinților în Hristos Iisus care sunt în Filipi, împreună cu episcopii și diaconii”. HARTOG, *Polycarp and the New Testament*, 56-7.

[14] 1Tim 6,10 vorbește despre pericolul iubirii de bani și al lăcomiei; 1Tim 6,7 amintește că „nu am adus nimic în lume, tot așa cum nici nu putem scoate ceva din ea afară”; în timp ce în 2Tim 4,10 aflăm despre cei care l-au părăsit pe Sfântul Pavel.

pe Apostolul Pavel[15] și, de asemenea, în mod cu totul fericit, că Policarp a considerat aceste Epistole ca fiind pauline.

În cele ce urmează voi analiza câteva dintre pasajele și cuvintele cheie care sunt relevante pentru subiectul nostru, evidențiind influența și amprenta Sfântului Apostol Pavel asupra percepției lui Policarp despre ființa umană. După cum vom vedea, antropologia pastorală paulină acționează și în gândirea lui Policarp, mai ales atunci când vorbește despre faptul că ființa umană este în relație cu ceilalți membri ai Bisericii și, prin urmare, are îndatoriri morale.

Unitatea credinței și a spiritului frățesc

Unul dintre punctele culminante ale antropologiei pastorale a Sfântului Policarp privește gândurile sale despre unitatea dintre diferiți membri ai unei comunități bisericești locale, dar și despre unitatea întregii Biserici[16]. Credincioșii împărtășesc aceeași credință în Dumnezeu. În *Filipeni* 2,12 avem titlul tipic paulin pentru Dumnezeu Tatăl: „Dumnezeul și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos" (Rom 15,6). Atât pentru Policarp, cât și pentru Pavel, credincioșii trebuie să fie conștienți de „(credința) lor, care este mama noastră a tuturor" (Gal 4,26).

Harnack afirmă că scopul *Epistolei către Filipeni* este acela de „a menține adevărata viață creștină în Biserică și de a avertiza împotriva lăcomiei și a unui spirit neprietenos"[17]. Această epistolă este menită să-i încurajeze pe filipeni să trăiască în conformitate cu virtuțile creștine și face trimitere mai ales la cele care contribuie

---

[15] În *Filipeni* 3,2 citim despre „fericitul și slăvitul Pavel". În 9,1 găsim expresia „și la însuși Pavel", unde Pavel este menționat ca fiind unul dintre cei care au suferit așa cum au făcut-o Ignatie, Zosim, Rufus, „alții din adunarea voastră" și „ceilalți apostoli". Expresia „după cum învață Pavel" din 11,2 urmează unei citări clare din 1Cor 6,2. În 11,3, numele lui Pavel este menționat din nou – „fericitul Pavel". Fiecare menționare a numelui lui Pavel începe un grup de citate și aluzii pauline. Kenneth Berding, „Polycarp of Smyrna's View of the Authorship of 1 and 2 Timothy," *Vigiliae Christianae* 53.4 (1999): 355. „Faptul că Policarp depinde în mod literal de 1 și 2 Timotei este în general acceptat". Berding, „Polycarp of Smyrna," 351.

[16] În timpul episcopatului lui Policarp, Biserica din Smirna era bine organizată și păstrată în unitatea credinței. Sf. Ignatie se referă la cele trei funcții de episcop, preot și diacon în Biserica Smirnei (*Smirneni* 12,2). Cu toate acestea, textele referitoare la Smirna indică o luptă. Atât Policarp, cât și Ignatie, se arată preocupați de învățăturile și practicile „greșite". William R. Schoedel, „Polycarp's Witness to Ignatius of Antioch," *Vigiliae Christianae* 41 (1987). Este posibil ca atât în *Epistola către Smirneni* (6,1) a lui Ignatie, cât și în *Epistola către Filipeni* (1,2) a lui Policarp folosirea lui *topos* să se refere la un lider sau la lideri importanți care săvârșeau acte cultice în afara jurisdicției lui Policarp. Dar, Policarp a vrut să părăsească Smirna și să călătorească el însuși ca delegat la Antiohia, ceea ce înseamnă că nu era atât de îngrijorat de starea de lucruri din Smirna, încât să nu poată părăsi acel oraș: „Lucrul acesta îl voi face, fie eu, dacă voi avea timp potrivit, fie cel pe care îl voi trimite ca delegat și pentru voi" (*Filipeni* 13,1).

[17] Hartog, *Polycarp and the New Testament*, 70.

la fraternitatea din cadrul comunității. De fapt, Policarp dă un răspuns puternic și creativ la situația cu care se confrunta. El lasă să se înțeleagă că unii dintre filipeni au devenit „săraci” (2,3) și îi încurajează pe membrii Bisericii să continue să facă milostenie (10,2). De asemenea, epistola sa este menită să-i încurajeze pe filipeni în criza provocată de Valens. Deși folosește cuvinte puternice pentru adversarii săi și oferă o listă concisă de erori care trebuie combătute, Policarp nu dă nicio dovadă de separare[18].

Referitor la eretici[19], Policarp, ca și Apostolul Pavel în 1 Tim 1,6, menționează „discuțiile lor deșarte” (*ματαιολογίαν*). *Filipeni 2* subliniază doctrinele învierii și judecății împotriva acestor oponenți. Ereticii din Filipi neagă faptul că Iisus Hristos a venit în trup, neagă mărturia crucii, răstălmăcesc cuvântul Domnului pentru a se potrivi cu propriile lor dorințe și neagă învierea și judecata viitoare (*Filipeni* 6,3-7,2)[20]. Fiecare abatere de la norma „cuvântului care ni s-a predat dintru început” (7,2) îl provoacă pe Policarp la un limbaj dur. Policarp însuși îl admonestează pe Valens (11,1)[21]. Cu toate acestea, dacă pare dur cu cei care luptă împotriva adevărului pe care el l-a primit, Policarp poate fi blând și plin de compasiune față de eșecurile umane în ordinea morală. El se roagă ca Valens și soția sa să fie înzestrați de Dumnezeu cu „pocăință adevărată”. Prin urmare, comunitatea lor trebuie să-i trateze nu ca pe niște dușmani, ci ca pe niște membri bolnavi ai trupului comunității (*Filipeni* 11,4; cf. 1Cor 12,26). Prin îndurare și iertare, credincioșii trebuie să refacă mădularele căzute și astfel să refacă trupul lui Hristos (11,4). Făcând acest lucru, credincioșii fideli adevărului „se zidesc unii pe alții” (11,4).

Mai mult, pentru a păstra unitatea comunității, Policarp îndeamnă, într-un mod care amintește de cuvintele lui Pavel: „să vă supuneți unii altora” (*Filipeni* 10,2; cf. Ef 5,21) și „rugați-vă pentru toți sfinții” (*Filipeni* 12,3; Ef 6,18). Credincioșii trebuie să devină „tari în credință și nemișcați” (*Filipeni* 10,1, reluând

---

[18] Cu doar un an sau doi înainte de martiriul său, bătrânul episcop a făcut o călătorie la Roma pentru a se consulta cu papa Anicet (cca. 154-167) cu privire la dezacordul privind data potrivită pentru celebrarea Paștelui. În timp ce se afla acolo, Policarp a încercat să-l convingă pe Anicet de corectitudinea obiceiului din Asia Mică la fel de mult cum Anicet a încercat să-l convingă pe el de corectitudinea obiceiului roman. Amândoi au eșuat și nu au căzut de acord asupra tuturor lucrurilor, dar au rămas în comuniune de credință, după cum se poate vedea din faptul că Anicet l-a invitat pe Policarp să celebreze Euharistia (Eusebiu, *HE* 5,24,16-17). În timpul șederii sale la Roma, Policarp a convertit la ortodoxie mulți discipoli ai lui Marcion și ai gnosticului Valentin. De asemenea, este posibil ca Policarp să-l fi întâlnit pe Marcion și să-l fi numit „întâiul născut al lui Satan”. Toate aceste fapte vorbesc despre statornicia caracterului lui Policarp.

[19] Cele două pasaje principale referitoare la eretici din *Filipeni* sunt cuprinse în capitolele 2 și 7.

[20] Hartog, *Polycarp and the New Testament*, 90.

[21] Hartog, *Polycarp’s Epistle to the Philippians*, 123.

ideea din 1Cor 15,58 și Col 1,23; paralela cu Coloseni este mai puternică din punct de vedere verbal, dar ordinea este cea din 1 Corinteni)[22].

Creştinii ca fiinţe morale în practicarea virtuţii

Multe cuvinte cheie ale epistolei sunt termeni etici care privesc mai ales actul de îndepărtare de rău: ἀπέχεσθαι (lat. *abstinere*) (2,2; 5,3; 6,1.3; 11,1-2). Insistența lui Policarp asupra faptul că cititorii săi trebuie să se „abțină de la orice rău" (5,3; 2,2; 6,1.3) reprezintă un ecou din 1Tes 4,3, 5,22. Afirmația că „orice poftă luptă împotriva duhului" (5,3) reprezintă o îmbinare între Gal 5,17 („trupul poftește împotriva duhului") și 1Pt 2,11 („poftele trupești care se războiesc împotriva sufletului"). În învățătura morală a lui Policarp, „iubirea de bani" funcționează ca o sinecdocă pentru efortul de a obține lucrurile pământești. Ideea că „începutul tuturor relelor este iubirea de argint" (*Filipeni* 4,1) este paralelă cu cea din 1Tim 6,10: „iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor"[23].

În *Filipeni* 3,3 există o combinație triadică de credință, nădejde și dragoste. Ordinea lui Policarp diferă de cea din 1Tes 1,3; 5,8 și Col 1,4-5, dar reprezintă un ecou al 1Cor 13,13, care subliniază natura durabilă a iubirii, pe care o descrie ca fiind prima[24]. De fapt, descrierea iubirii oglindește „porunca dublă" a iubirii față de Dumnezeu și Hristos și a iubirii față de aproapele. Oricine a împlinit această „poruncă dublă" a „împlinit porunca dreptății", spune Policarp. El adaugă apoi că iubirea este „departe de orice păcat"[25]. Se amintește, de asemenea, despre ceea ce Apostolul Pavel cerea în rugăciunea sa pentru credincioșii din aceeași Biserică din Filipi: „Și mă rog ca iubirea voastră să fie din ce în ce mai mare..." (*Filipeni* 1,9). Creștinii trebuie să iubească frățește, fiind îndatoritori unii față de alții și milostivi (10,1-3). Pentru Sfântul Policarp, blândețea, bunătatea, iertarea, compasiunea și actele de caritate sunt caracteristici esențiale ale slujirii lui Hristos[26].

Fiind următori ai răbdării lui Hristos

Viața creștinului trebuie să fie atât inspirată de Hristos, cât și o urmare a răbdării Sale. Sf. Policarp ilustrează îndemnurile sale la perseverență prin aceste cuvinte: „Să stăruim, dar, necontenit în nădejdea noastră și în arvuna dreptății noastre, care este Hristos Iisus, «Care a purtat pe lemn păcatele noastre în trupul Său», «Care păcat

[22] *The New Testament in the Apostolic Fathers*, 86.

[23] Hartog, *Polycarp's Epistle to the Philippians*, 116.

[24] „Colocalizarea *credință, nădejde, iubire*, apare și în alte locuri la Sfântul Pavel (1Tes 1,3; Col 1,4.5), dar 1Cor 13 este pasajul principal, iar ordinea de acolo este aceeași ca la Policarp." *The New Testament in the Apostolic Fathers*, 85.

[25] Hartog, *Polycarp's Epistle to the Philippians*, 115.

[26] Fitzgerald, *Saint Polycarp*, 10.

n-a făcut, nici nu s-a aflat vicleșug în gura Lui» , ci a suferit toate pentru noi, ca să trăim în El. Să fim, dar, următori ai răbdării Lui; iar dacă suferim pentru numele Lui, să-L slăvim pe El. Prin El însuși ne-a dat această pildă și noi pe aceasta am crezut-o." (*Filipeni* 8,1-2; se citează din Mc 14,38 și 1Ptr 2,22.24). „A *trăi în Hristos* constă în identificarea de sine cu Hristos în lupta Sa victorioasă cu păcatul, pe cruce, și în biruința Sa din Înviere"[27]. Pentru Policarp, scopul vieții creștinului este identificarea cu Iisus Hristos prin slujirea Lui, așa cum afirmă direct înainte de martiriul său.[28] Cu siguranță, în timp ce trăim într-o lume dominată de păcat, viața „în Hristos" implică multe suferințe, iar creștinii trebuie să rămână perseverenți în credința lor. Hristos Însuși inspiră nu numai perseverența, ci este și modelul ideal al acesteia. Așadar, antropologia lui Policarp are o direcție hristologică clară. Dacă Apostolul Pavel vorbește constant despre suferința *cu* Hristos, Sf. Policarp insistă asupra suferinței *ca și* Hristos. O lectură atentă a martirajului lui Policarp arată modul în care acesta a reconstituit oarecum ritualic Patimile lui Iisus[29]. Arestarea și execuția sunt o urmare a lui Hristos, constând în similitudinea în suferință și moarte[30]. Relatarea emoționantă a martiriului său de către martorii oculari îl expune ca fiind un „om cu o adevărată forță de caracter"[31]. Când proconsulul Statius Quadratus îi cere: „Jură și te voi elibera; blestemă pe Hristos!", Policarp răspunde: „De optzeci și șase de ani Îi servesc și niciun rău nu mi-a făcut; Cum pot să blestem pe Împăratul meu, Cel ce m-a mântuit!" (*Martiriul Sfântului Policarp*, 9,3*)*.[32]

Să *devenim oameni împreună*

Cu această temă ajungem în prim-planul influenței pauline asupra antropologiei Sfântului Policarp. Într-un pasaj care este cu siguranță influențat de metaforele pauline[33], Sf. Policarp își îndeamnă cititorii „să ne înarmăm cu armele dreptății" (*Filipeni* 4,1), amintind de limbajul îndemnător al Sfântului Pavel (2Cor 6,7; Rom 6,13; 13,12 etc.). Apoi continuă cu așa-numitele *coduri de îndatoriri*

---

[27] John Lawson (ed.), *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2005), 163.

[28] „Te binecuvintez că m-ai învrednicit de ziua și ceasul acesta, ca să iau parte cu ceata mucenicilor la paharul Hristosului Tău, spre învierea vieții de veci a sufletului și a trupului, în nestricăciunea Duhului Sfânt". *Martiriul Sfântului Policarp, 14,1,* în: *Actele martirice,* (trad. Pr. Ioan Rămureanu, București : EIBMBOR, 1997), 37.

[29] Leonard L. Thompson, „The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games," *The Journal of Religion* 82.1 (2002): 46-8.

[30] Johannes Quasten, *Patrology. The Beginning of Patristic Literature. From the Apostolic Creed to Irenaeus*, vol. 1 (Westminster: Christian Classics, [3]1986), 78.

[31] Lawson, *A Theological and Historical Introduction*, 153.

[32] *Actele martirice*, 35.

[33] *The New Testament in the Apostolic Fathers*, 90.

ale comunităților (cf. Efeseni, Coloseni, 1 Timotei, Tit). În aceste coduri, Policarp, la fel ca și Apostolul, articulează clar înțelegerea sa conform căreia „existența autentică este existența unei părți într-un întreg. Creativitatea reciprocă a iubirii creează o *viață* la care participă membrii. Ei nu posedă. Ei participă. Ei au nevoie unul de celălalt în același mod în care brațul are nevoie de trup (1 Cor 12,12; Rom 12,5; Ef 4,25)”[34].

Grija față de cei căsătoriți. Policarp a încurajat soțiile să își prețuiască „proprii soți în tot adevărul” (*Filipeni* 4,2).[35] Căsătoria trebuie să fie trăită în castitate. Pentru Sfântul Policarp, nevinovăția, puritatea și castitatea sunt îndatoriri pozitive, precum și rețineri de la rău[36]. Castitatea trebuie menținută în căsătorie prin iubirea jertfelnică și păstrarea legăturilor căsătoriei. Îndemnul său ca părinții „să-și crească copiii, învățându-i frica de Dumnezeu” se aseamănă cu Ef 6,4 (cf. 5,21) și Col 3,20.

Grija față de văduve. În *Filipeni* 4,3, Sf. Policarp vorbește despre văduve (cf. Fapte 6,1; 9,39-41; 1 Tim 5,3-16; Iac 1,27). Enumerarea văduvelor în cadrul *Gemeindetafeln* („coduri de îndatoriri comunităților”) poate indica o „rânduială” specifică a văduvelor. Slujitorii Bisericii erau datori să acționeze ca „apărători” ai văduvelor (cf. *Smirneni* 13,1)[37]. Văduvele însele trebuie să fie serioase în ceea ce privește „credința Domnului”. Concret, văduvele trebuie să se țină departe de orice „defăimare” (cf. 1Tim 3,11; Tit 2,3). În ceea ce privește văduvele credincioase, ele sunt numite „altare ale lui Dumnezeu”, ceea ce înseamnă că văduvele sunt îndatorate să se roage pentru toți, ținând cont de faptul că „altarul” lui Dumnezeu este adesea legat de rugăciune (Apoc 5,8; 8,3-4; 11,1)[38]. Văduvele sunt chemate să se roage neîncetat, adică să persevereze în rugăciune, ceea ce amintește de 1 Tim 5,5, unde rugăciunea văduvei este o condiție pentru primirea ajutorului din partea Bisericii locale (4,2-3).

Grija pentru diaconi. În ceea ce privește buna purtare a diaconilor, Sf. Policarp învață următoarele: „De asemenea, diaconii să fie fără prihană înaintea dreptății Lui ca diaconi ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos și nu ai oamenilor; să nu calomnieze, «să nu vorbească în două feluri», să nu fie iubitori de argint, să fie înfrânați în toate, milostivi, sârguincioși, umblând potrivit adevărului Domnului, Care a fost diaconul tuturora. Dacă îi vom plăcea în veacul de acum, vom primi și pe cel ce va să fie, precum ne-a făgăduit, că ne va scula din morți; iar dacă vom viețui în chip vrednic de El și vom crede, vom și împărăți împreună cu El.” (*Filipeni* 5,2). În afară de cele trei citate identificate de la Sfântul Pavel (Gal 1,1; 1Tim 3,8 și

---

[34] Murphy-O’Connor, *Becoming Human Together*, 180.

[35] Policarp al Smirnei, „Epistola către Filipeni,” în *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. de Dumitru Fecioru, 210, nota17.

[36] Fitzgerald, *Saint Polycarp*, 12.

[37] Hartog, *Polycarp’s Epistle to the Philippians*, 118.

[38] Hartog, *Polycarp’s Epistle to the Philippians*, 118.

2Tim 2,12), aici putem surprinde aceeași gândire paulină despre diaconat. Potrivit Sfântului Ioan Hrisostom, *nevinovăția*, care apare în fruntea listei – și, de asemenea, în următoarea listă referitoare la tineri – ar putea desemna „orice virtute": „viața trebuie să fie fără pată, astfel încât toți să privească la el și să facă din viața lui modelul vieții lor"[39].

Grija față de tineri. În ceea ce privește tinerii din comunitatea Bisericii, Sf. Policarp învață următoarele: „La fel și tinerii să fie fără prihană în toate, înainte de orice îngrijindu-se de curăția lor și înfrânându-se de la orice lucru rău. Este bine să se abțină de la poftele cele din lume, că «orice poftă luptă împotriva duhului» și că «nici desfrânații, nici muieraticii, nici sodomiții nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu», nici cei ce fac lucruri nesocotite. De aceea, tinerii trebuie să se îndepărteze de toate acestea, supunându-se preoților și diaconilor ca lui Dumnezeu și lui Hristos. Fecioarele să viețuiască fără de prihană și cu conștiința curată." (*Filipeni* 5,3). În acest pasaj avem o indicație clară a listei pauline a viciilor, așa cum este prezentată în 1Cor 6,9. Omisiunile sugerează că Policarp citează probabil din memorie[40].

Grija față de preoți. În *Filipeni* 6,1, Sf. Policarp se adresează preoților care trebuie să fie „miloși" și „milostivi cu toți", întorcându-i înapoi pe cei care „s-au rătăcit" sau „au greșit". Preoții trebuiau, de asemenea, să „îngrijească" sau să „viziteze" pe cei bolnavi, să nu uite de grija față de văduve, orfani sau săraci. În mod clar, Sf. Policarp a atribuit preoților o sarcină de „păstorire" sau „pastorație": „Preoții să fie miloși și milostivi cu toți; să întoarcă pe cei rătăciți, să cerceteze pe toți bolnavii, să nu treacă cu vederea pe văduvă sau pe orfan sau pe sărac, ci «să se gândească pururea la ceea ce este bun înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor», să se ferească de orice mânie, de părtinire, de judecată nedreaptă; să se depărteze de orice iubire de argint, să nu dea repede crezare celui care vorbește împotriva cuiva, să nu fie aspri în judecată, știind că toți suntem supuși păcatului." (*Filipeni* 6,1). Policarp a enumerat o serie de vicii pe care preoții sunt îndatorați să le evite[41]. Lăcomia duce la idolatrie și, prin urmare, la o viață păgână.

În general, Sf. Policarp amintește de *chemarea înaltă a creștinilor de a-și*

---

[39] Sfântul Ioan Hrisostom, citat în *The Orthodox Study Bible. New Testament and Psalms* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1993), 489, în nota pentru 1Tim 3,2.

[40] *The New Testament in the Apostolic Fathers*, 86.

[41] Favoritismul pare să fi fost o amenințare reală în multe adunări creștine (In 2,1). Precauția concretă atunci când se aude o acuzație este legată de dragostea creștină și de un proces corect (1Cor 13,6-7; 1Tim 5,19). „Orice iubire de argint" apare în mijlocul acestei liste. Sfântul Policarp își exprimă durerea pentru căderea preotului Valens și a soției sale din cauza corupției pecuniare și sfătuiește împotriva iubirii de bani ca viciu ce duce la idolatrie. Fitzgerald, *Saint Polycarp*, 4. În îndemnurile date preoților Policarp pune accentul mai mult pe iertare. Hartog, *Polycarp's Epistle to the Philippians*, 123-5. Evitarea avariției nu trebuie să fie separată de actele caritabile de milostenie. Fitzgerald, *Saint Polycarp*, 11.

sfinți viața, de a deveni sfinți: „(...) să vă feriți de lăcomie și să fiți curați sufletește și trupește și iubitori de adevăr. Feriți-vă de orice rău. Cine nu poate, însă, să se chivernisească pe sine, cum va putea sfătui pe alții? Dacă cineva nu se abține de la lăcomie, dar se întinează cu închinarea la idoli, va fi judecat, ca și cum ar fi între păgâni, «care nu cunosc judecata Domnului». «Sau nu știți că sfinții vor judeca lumea?», după cum învață Pavel. Eu, însă, n-am observat și nici n-am auzit de așa ceva la voi, printre care a lucrat fericitul Pavel, voi care sunteți la începutul Epistolei sale. Căci cu voi se laudă Pavel în toate Bisericile, singurele care cunoșteau atunci pe Dumnezeu; noi, însă, nu-L cunoșteam încă.” (*Filipeni* 11,1-3)[42].

Creștinii arhetipali. Atât în antropologia Sfântului Pavel, cât și în cea a Sfântului Policarp, o mare valoare are martirul, cel care este gata să-și mărturisească credința cu prețul vieții. Privind viețile martirilor, se poate înțelege că „creștinul se individualizează doar ca o capacitate distinctivă de dăruire de sine, imitându-l pe Hristos, Cel care a dezvăluit modul autentic de existență umană prin *deșertarea de sine* (Flp 2,7)”[43]. Scrisoarea începe prin a-i descrie pe martiri - pe Sf. Ignatie al Antiohiei și însoțitorii lui - ca fiind „următorii iubirii adevărate” (*Filipeni* 1,1). Martirii aflați în călătorie spre locul supliciului sunt lăudați ca fiind arhetipali pentru creștini[44]. Încă de la începutul scrisorii sale, Policarp amintește că filipenii îi „însoțeau” pe Sf. Ignatie și pe cei care erau împreună cu el (*Filipeni* 1,1). De aici se vede că Policarp era pe deplin conștient de valoarea antropologică a mărturiei pentru Hristos înfăptuită de Sf. Ignatie. De aceea, el consideră călătoria lui Ignatie și a tovarășilor săi spre martiriu ca pe o procesiune, scriindu-le filipenilor că acțiunea lor a fost una de a „conduce înainte” (*propempsasin*) ceea ce trebuia înțeles ca o procesiune (*propompē)*. Sf. Ignatie și-a început călătoria în Antiohia și a călătorit prin Asia Mică până la Smirna (114 d.Hr.). În procesiune se aflau episcopi, preoți și diaconi, trimiși de Biserici, și episcopul martir care se afla în fruntea lor[45].

---

[42] Referirea din acest pasaj la Sfântul Pavel – „aut nescimus quia sancti mundi iudicabunt? sicut Paulus docet” (*Filipeni* 11,2) – arată că el folosește cu siguranță Epistola 1 Corinteni. *The New Testament in the Apostolic Fathers*, 86.

[43] Murphy-O’Connor, *Becoming Human Together*, 182.

[44] Peter Oakes, „Leadership and Suffering in the Letters of Polycarp and Paul to the Philippians,” in *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, vol. 2, Andrew Gregory and Cristopher Tuckett (eds.) (Oxford: University Press, 2005), 363.

[45] Prin referința sa la *ta mimēmata tēs alēthous agapes*, Policarp este pregătit să susțină procesiunea cu „ambasadori” – clerici aleși – în drumul martirilor spre Roma. Simbolismul procesiunii cultice a fost pentru Policarp o respingere a dochetismului, mărturia elocventă a martiriului în carne și oase a lui Ignatie justificând adevărata naștere și suferințele lui Hristos. Allen Brent, „Ignatius of Antioch and the Second Sophistic,” in *Studien und Texte zu Antike und Christentum*, vol. 36 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 314. „Expresii precum *mimēmata*, *tois agioprepesin desmois* și *diadēmata* sunt ușor de înțeles în contextul limbajului de procesiune.” Brent, „Ignatius of Antioch and the Second Sophistic,” 182.

De fapt, „primindu-i” pe prizonieri și „însoțindu-i mai departe” (*Filipeni* 1,1), filipenii făceau probabil ceea ce Apostolul Pavel a cerut generației sale de filipeni să facă: să ofere ajutor practic creștinilor aflați în dificultate[46]. Mai târziu, Sf. Policarp le scrie filipenilor despre moartea Sfântului Ignatie, subliniind virtutea perseverenței: „Vă rog, dar, pe toți să vă supuneți cuvântului dreptății și să stăruiți în răbdarea (*askein pasan ypomonēn*), pe care ați și văzut-o cu ochii nu numai la fericiții Ignatie, Zosima și Rufu, ci și la alții dintre voi, și la însuși Pavel și la ceilalți Apostoli (*kai en auto Paulō kai tois loipois apostolois*)” (*Filipeni* 9,1).

Martiriul lui Ignatie și al celorlalte două persoane din Filipi care s-a desfășurat „sub ochii lor (*kat'ophthalmous*) evocă numărul mare de martiri care se întinde până la Sf. Pavel și Apostoli. Sf. Ignatie, recent martirizat, „aparține acum veșniciei”[47]. Potrivit scrisorii lui Policarp, unii filipeni au fost și ei martirizați (*Filipeni* 9,1). Tema suferinței este deja prezentă și în Epistola către Filipeni a Sf. Apostol Pavel (Flp 1,7.12-26.28-30; 2,6-8.17-18.26-30; 3,10; 4,12-14). Filipenii sunt descriși ca experimentând suferința (Flp 1,29), iar experiența lor este legată de suferințele lui Pavel (Flp 1,30; 2,17-18), care sunt, la rândul lor, legate de suferințele lui Hristos (Flp 3,10)[48]. Acum filipenii sunt chemați să îi urmeze pe martiri și stăruie în răbdare până la sfârșit. Prin faptul că unii dintre ei au suferit împreună cu Hristos (*Filipeni* 9,2), perseverența lor într-o astfel de credință aduce bucurie atât credincioșilor din Filipi, cât și Sfântului Policarp care le scrie epistola[49].

Viața veșnică ca împărățire cu Hristos. A trăi „în Hristos” înseamnă pentru Policarp a-L avea pe El ca „nădejdea noastră” și „arvuna dreptății noastre” (8,1). Referitor la moartea martirilor, Sf. Policarp spune: „ Toți aceștia n-au alergat în zadar, ci în credință și în dreptate, și sunt în locul cuvenit lor, lângă Domnul, împreună cu Care au și pătimit” (*Filipeni* 9,2). Altădată, către aceeași Biserică din Filipi Sf. Apostol Pavel mărturisea că dorea „să se despartă de trup și să fie cu Hristos” (Flp 1,23)[50]. În rugăciunea sa dinaintea martiriului, episcopul Policarp își exprimă credința „în învierea vieții veșnice (In 5,29), atât a sufletului cât și a trupului, în

---

46 Oakes, „Leadership and Suffering,” 365.

47 Brent, „Ignatius of Antioch and the Second Sophistic,” 315.

48 Oakes, „Leadership and Suffering,” 363.

49 „Perseverența pentru Sfântul Policarp este, așadar, o virtute cheie a vieții creștine. Această virtute și argumentația sfântului pentru ea își au rădăcinile biblice în rezistența răbdătoare, suferința și Patimile lui Hristos. Hristos este exemplul principal de răbdare pe care creștinii trebuie să-l imite. Este, de asemenea, o binecuvântare primită de la Hristos, care aduce cu sine bucuria și răsplata părtășiei veșnice cu Hristos. Perseverența este probabil fundamentul virtuții în universul moral al Sfântului Policarp.” Fitzgerald, *Saint Polycarp*, 8.

50 Charles E. Hill, *Regnum Caelorum. Patterns of Millenial Thought in Early Christianity* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, ^{2}2001), 91.

nestricăciunea Duhului Sfânt". „Incoruptibilitatea" este, de asemenea, un cuvânt paulin (1Cor 15,42.50.52-54), iar aici sugerează că „trupul înviat nu este un simplu trup fragil resuscitat din carne și sânge, ci un trup înviat și slăvit ca al Domnului nostru"[51]. Policarp înfățișează o viață de apoi cerească, amintind că Dumnezeu „ne va învia și pe noi" (*καὶ ἡμᾶς ἐγερεῖ*, *Filipeni* 2,2; cf. 2Cor 4,14). În *Filipeni* 6,2 citim: „cu toții trebuie să ne înfățișăm la scaunul de judecată al lui Hristos și fiecare are să dea cuvânt pentru el". Acest pasaj este foarte probabil influențat de Romani 14,10, dar este posibil să existe o aluzie la 2 Corinteni 5,10[52]. Policarp învață că „dacă vom viețui în chip vrednic de El și vom crede, vom și împărăți împreună cu El" (*Filipeni* 5,2; cf. 2Tim 2,12). A trăi în mod demn de Evanghelie înseamnă a trăi ca un bun cetățean al Ierusalimului ceresc, acționând după legile acestei *πολίτευμα* unice: închinarea la Dumnezeul Cel viu, dreptatea, pacea, credința, nădejdea, dragostea, reciprocitatea, interdependența, slujirea aproapelui prin fapte bune (Flp 1,27 și 3,20; cf. folosirea acestui cuvânt în *1 Clement* 3,4; 21,1)[53]. Sf. Policarp folosește verbul *πολιτεύομαι pentru a-i* descrie pe cei care vor avea parte de Împărăția lui Dumnezeu în Ziua Judecății printr-o viață ascultătoare față de Hristos[54].

Concluzii

Obiectivul de bază al antropologiei pastorale a lui Policarp este acela de a-i îndruma pe filipeni spre creșterea și dezvoltarea credinței. În *Epistola* sa *către Filipeni*, Sf. Policarp al Smirnei caută în mod conștient să urmeze stilul literar și exemplul etic al Sfântului Apostol Pavel, iar antropologia sa este foarte îndatorată celei pauline. Temele antropologiei pastorale (= practice, pragmatice) care sunt comune atât la Pavel, cât și la Policarp, sunt următoarele: menținerea unității Bisericii; dezvoltarea virtuților creștine; imitarea stăruinței în răbdare a Domnului Iisus Hristos; codurile de îndatoriri ale comunității; imitarea credinței celor credincioși, în special a martirilor; viața cerească de apoi.

Urmărind comparativ aceste teme la Apostolul Pavel și la Sfântul Policarp, se înțelege că, în antropologia lor, ființa umană este omul înnoit „în Hristos", iar existența umană autentică poate fi deplin realizată în relația cu Dumnezeu și cu alte ființe umane. Atât în gândirea lui Pavel, cât și în cea a lui Policarp, persoana umană

---

[51] Lawson, *A Theological and Historical Introduction*, 174.

[52] Principalele puncte de legătură între Policarp și 2 Corinteni sunt în cuvântul *δεῖ* și în *τοῦ Χριστοῦ*. *The New Testament in the Apostolic Fathers*, 89.

[53] Gerald F. Hawthorne, *Philippians*, in *Word Biblical Commentary* (Waco: Word Books, 1983), 56.

[54] Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians, A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991), 147.

nu se realizează ca atare decât în comuniunea cu ceilalți credincioși, în Hristos și în Biserica Sa. Putem concluziona că efortul care poate fi dedus din întreaga activitate a Sfântului Policarp – scrisă sau trăită – este acela de a imagina persoana umană din punct de vedere hristologic și eclesiologic. Mai ales, arătându-și preocuparea pentru subgrupurile din cadrul comunității, Sfântul Policarp asimilează persoana umană cu comunitatea de credință a Bisericii, care se proiectează deja în eshatologie.

*

La ceas aniversar transmit aleasa mea prețuire Părintelui Profesor universitar dr. Ioan Chirilă, dascăl de aleasă vocație și personalitate bisericească marcantă, cercetător și apologet, mărturisitor „cu timp și fără timp” (2Tim 4,2) al dreptei credințe. Fie ca tâlcuirile biblice ale Preacucerniciei Sale să sporească ca „pedagogie spre Hristos” (cf. Gal 3,24) pentru mulți ucenici de aproape și de departe, întru mulți, fericiți și rodnici ani.

„Fost-a om trimis de la Dumnezeu, numele lui era Ioan” (In 1,6). Portretul Sfântului Ioan Botezătorul în prologul Evangheliei a patra[1]

Alexandru Moldovan
preot conferențiar universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia
pr.alexandru.moldovan@gmail.com

Preliminarii

Lectura și analiza Evangheliei după Ioan le-a oferit cititorilor și exegeților din toate timpurile delicii și bucurii deosebite, iar acest lucru s-a întâmplat încă de la primele ei rânduri care cuprind un „Prolog” sau un imn solemn, un text biblic care a făcut istorie în literatura teologică a creștinătății, fiind unul dintre cele mai semnificative puncte de referință literare, biblice și teologice[2].

Pe bună dreptate, Prologul ioaneic este considerat o „capodoperă a literaturii noutestamentare”. Încercând să comenteze acest text evanghelic (cândva în jurul anului 414 d.Hr.), Fericitul Augustin i se adresa auditoriului său astfel: „Abandonat naturii sale, omul nu va putea înțelege niciodată cele ale Duhului lui Dumnezeu. Trăiesc un sentiment de neputință: cum voi putea spune altora ceea ce-mi insuflă Duhul sau cum voi putea tâlcui textul pe care l-am citit?[3] Și atunci, frate, să tac? Cui i-ar folosi tăcerea? Ce bucurie aveți voi să ascultați textul acesta, iar eu să nu vi-l explic?... Sunt convins că între voi sunt unii în stare să-l înțeleagă, chiar și fără explicațiile mele, dar nu vreau să-i lipsesc de cuvântul meu pe cei care nu reușesc să-l înțeleagă… Domnul și milostivirea Lui ne vor însoți, astfel încât toți să înțeleagă potrivit capacității lor, deoarece și cel care tâlcuiește spune ce poate. Cine e în stare să grăiască așa cum se cuvine despre lucrările lui Dumnezeu? Îndrăznesc să spun, fraților, că nici măcar Ioan n-a reușit acest lucru; a grăit și el atât cât a putut, pentru că nu era decât un om…”[4].

---

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (1/2023). Textul de față este o versiunea completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

[2] Gianfranco Ravasi, *I Vangeli* (Bologna: Dehoniane, 2016), 485.

[3] E vorba de textul: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (In 1,1).

[4] Sant’Agostino, *Omelie sul Vangelo di San Giovanni, I, 1 și 7. Opere di sant’Agostino*, vol. XXIV (Roma: Città Nuova, 1968), 31.

Comparând exegeza Prologului ioaneic făcută de Fericitul Augustin și de Sfântul Ioan Gură de Aur, profesoara M.A. Aucoin a evidențiat faptul că amândoi s-au gândit că e dincolo de posibilitățile omenești să vorbești așa cum vorbește Sfântul Ioan în prologul Evangheliei sale[5]. Alegerea vulturului ca simbol al evanghelistului Ioan a fost, în mod cert, determinată de înălțimea duhovnicească a rândurilor primei pagini a Evangheliei sale[6].

Cu această meditație teologică inițială, Sfântul Ioan a reușit să prezinte cititorilor săi, în rezumat, propria hristologie pe care o va dezvolta în paginile Evangheliei sale. Într-adevăr, Prologul ioaneic conține aproximativ 40 de termeni care sunt specifici Evangheliei a patra. Din acest motiv, înțelegerea corectă a acestei pericope e esențială pentru înțelegerea întregii opere[7].

J.A.T. Robinson insistă pe cantitatea impresionantă de teme comune Prologului și cuprinsului Evangheliei a patra: tema preexistenței Fiului (1,1 = 17,5); tema Luminii oamenilor și a lumii (1,4.9 = 8,12; 9,5); antiteza între Lumină și întuneric (1,5 = 3,19); vederea slavei Fiului (1,14 = 12,41); titlul de „Unul-Născut" (1,14.18 = 3,16); nimeni, în afară de Fiul, nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu Tatăl (1,18 = 6,46), iar cele două întreruperi ale imnului care vorbesc despre Ioan Botezătorul sunt puse în legătură cu ceea ce se spune despre el în cuprinsul Evangheliei a patra (1,7 reluat în 1,19; 1,15 = 1,30)[8].

În concordanță cu tradiția sinoptică, autorul Evangheliei a patra vorbește și el despre un „om trimis de la Dumnezeu" (In 1,6) ca despre „primul martor" al Logosului întrupat și al Luminii care a venit în lume (In 3,19). Acest martor a fost „trimis de Dumnezeu", demnitate care în Evanghelia a patra Le este atribuită doar Mântuitorului Hristos și Duhului Sfânt, detaliu care scoate în evidență măreția celui care a venit să îndeplinească acest rol unic în istoria mântuirii.

---

[5] M. A. Aucoin, „Augustine and John Chrysostom: Commentators on St. John's Prologue," *Sciences Ecclésiastiques* 15 (1963): 123-31.

[6] Caracterul sacru al Prologului ioaneic s-a reflectat în obiceiul Bisericii din Apus de a citi acest text pentru bolnavi și pentru neofiți. În cadrul liturghiei romane, textul prologului ioaneic se citea la sfârșit ca binecuvântare finală. Mai mult, textul acesta a dobândit un caracter magic, fiind folosit în amuletele purtate de unii în jurul gâtului pentru a fi ocrotiți de boli. Toate aceste atestate de sublimitate acordate prologului ioaneic nu exclud faptul că cele 18 versete care alcătuiesc acest imn conțin o serie considerabilă de probleme textuale, critice și de interpretare. Cf. Raymond E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale* (Assisi: Cittadella Editrice, 1999), 26.

[7] Ravasi, *I Vangeli*, 487.

[8] John A. T. Robinson, „The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John," în *New Testament Studies* 9 (1962-1963): 122.

Portretul Înaintemergătorului în cadrul Prologului imnic

A treia strofă a Prologului (In 1,6-8) îl aduce în atenția cititorilor pe Ioan Botezătorul: „Fost-a om trimis de la Dumnezeu, numele lui era Ioan”. Evanghelistul Ioan scoate în evidență un aspect nou al istoriei Logosului: un personaj din această lume, născut din trup și din sânge, primește de la Dumnezeu misiunea de a vesti oamenilor prezența Luminii sau a Logosului, astfel încât oamenii să-L recunoască[9].

Despre acest martor se spune că a fost „trimis de Dumnezeu”. Această calitate de „trimis al lui Dumnezeu” evocă în acest text chemarea profeților de odinioară: Moise, Samuel, Isaia, Ieremia, sau „a profetului care trebuia să vină” (Mt 11,3; Lc 7,20), potrivit unui text profetic al lui Maleahi (Mal 3,1.23). Nu Logosul, ci Dumnezeu Însuși i-a încredințat lui Ioan această misiune specială în istoria mântuirii: „aceea de a da mărturie Luminii” (In 1,7). Autorul Prologului preferă să folosească aici substantivul „mărturie” (*μαρτυρίαν*) fără articol pentru a indica misiunea sau lucrarea pe care Ioan a primit-o de la Dumnezeu. E vorba despre mărturia prin excelență pe care Dumnezeu Însuși I-o va da Logosului Întrupat prin gura Înaintemergătorului Ioan[10].

Asemenea celorlalți evangheliști, autorul Evangheliei a patra ține să prezinte, de la bun început, mărturia despre mesianitatea lui Iisus. Însă, Sfântul Ioan Teologul, la fel ca Sfântul Luca, și mai mult decât evangheliștii Matei și Marcu, insistă asupra rolului subordonat al Înaintemergătorului ca unul care nu era el Lumina, ci numai trimisul lui Dumnezeu spre a da mărturie Luminii. Unii exegeți consideră că, pomenindu-l aici pe Ioan Botezătorul, autorul Prologului ar dori să dea un răspuns unor ucenici ai lui Ioan Botezătorul care n-au îmbrățișat credința creștină și că, de fapt, învățătorul lor a fost adevăratul Mesia și că Iisus ar fi uzurpat acest titlu. Din Cartea Faptele Apostolilor (FAp 19,1) aflăm că acești ucenici ai lui Ioan Botezătorul desfășurau o misiune pe cont propriu în Asia Mică, astfel că Sfântul Pavel va găsi la Efes doisprezece adepți ai școlii lui Ioan Botezătorul[11].

Strofa a treia a Prologului vorbește despre venirea Luminii în lume pentru a risipi întunericul necunoștinței de Dumnezeu. Între strofa a doua și strofa a treia, redactorul Prologului a încadrat trei versete care vorbesc despre misiunea Înaintemergătorului de a-i pregăti pe oameni pentru venirea Cuvântului și a luminii Sale[12].

Marie-Émile Boismard, în lucrarea sa *St. John Prologue*, propune ipoteza

---

[9] Xavier Léon Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni* (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1990), 96.

[10] Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 96.

[11] Vasile Mihoc, *Sfânta Evanghelie de la Ioan. Introducere și comentariu*, vol. 1 (Sibiu: Teofania, 2003), 50.

[12] Brown, *Giovanni*, 39.

potrivit căreia versetele 6 și 7 ar fi alcătuit, inițial, începutul Evangheliei a patra[13]. Cuvintele din versetul 6: „Fost-a om trimis de la Dumnezeu, numele lui era Ioan" ar putea fi un început firesc pentru o narațiune cu caracter istoric[14]. În paginile Vechiului Testament, istoria lui Samson începe la fel: „Era însă în vremea aceea un om din Țora, din seminția lui Dan, cu numele Manoe și femeia lui era stearpă și nu năștea" (Jud 13,2)[15]. Mai mult, dacă versetele 6 și 7 erau, la început, înaintea versetelor 19-31, am fi avut un text cât se poate de cursiv și de coerent. Dacă versetul 7 al Prologului ne spune că Ioan a venit „ca să mărturisească despre Lumină", versetele 19-31 redau conținutul acestei mărturii și circumstanțele în care aceasta a fost dată. În mod normal și firesc, lumina se vede și nu e nevoie să vină cineva și să-i dea mărturie, însă în versetul 19 ș.u. e vorba despre o mărturie dată Luminii înaintea celor care se încăpățânau să n-o vadă și să rămână în întuneric[16].

Versetul 8 îl subordonează pe Ioan Botezătorul lui Iisus: „Nu era el (Ioan) Lumina, ci (a venit) ca să mărturisească despre Lumină". Există exegeți care consideră că *Benedictus* (din Lc 1,68-79) a fost, la început, un imn în onoarea Înaintemergătorului, un imn care, ulterior, a fost adaptat de creștini în favoarea Mântuitorului Hristos. Versetele 78 și 79 din *Benedictus* leagă misiunea lui Ioan Botezătorul de momentul Întrupării Logosului în istorie, fapt minunat văzut și celebrat ca un „Răsărit"[17].

Mărturia pe care Ioan Botezătorul trebuie s-o dea Luminii în Prologul poetic (In 1,1-18) iese mai bine în evidență dacă o confruntăm cu cea cuprinsă în Prologul narativ (In 1,19 ș.u.). Omul Ioan este martorul trimis de Dumnezeu pentru a-i ajuta pe oameni să recunoască activitatea Luminii. Dacă în paginile Prologului e vorba despre o „mărturie" (v. 7) dată Cuvântului, în Prologul narativ Ioan Botezătorul trebuie să le descopere contemporanilor săi prezența Celui Care, deși era prezent în lume, încă nu era cunoscut: „În mijlocul vostru Se află Acela pe Care voi nu-L știți" (In 1,26).

Înaintea întunericului și a necunoștinței de Dumnezeu care amenință lumea trebuie să se înalțe martorul care să proclame juridic, din partea lui Dumnezeu, prezența și biruința Luminii[18].

---

[13] Marie Émile Boismard, *St. John Prologue* (Westminster: Newman, 1957), 127.

[14] A se vedea textul din Lc 1,5.

[15] A se vedea și alte texte precum: Jud 19,1; 1Rg 1,1.

[16] Brown, *Giovanni*, 39.

[17] Charles K. Barrett, *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1978), 161, 170-179.

[18] Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 97.

Dar, oare, ce înseamnă cuvintele: „ca toți să creadă prin el”? Contextul universalist în care se prezintă prima parte a Prologului poetic ne determină să credem că acest „toți” nu se referă numai la contemporanii unui personaj istoric, ci la toți oamenii, dincolo de orice frontieră spațială sau temporală. Câtă importanță capătă această figură biblică și cât prestigiu a acordat Dumnezeu acestui om pe care l-a trimis în lume ca să dea mărturie Luminii!

Chiar dacă versetul 8 al Prologului poate ascunde în el o polemică împotriva ucenicilor lui Ioan, esența textului e în altă parte: evanghelistul Ioan are o stimă aparte pentru Înaintemergătorul Domnului, pe care-l face „intermediar autorizat sau acreditat de Sus” între Logos și umanitatea pe care Acesta a venit s-o răscumpere, o demnitate unică pe care și Prologul narativ o scoate în evidență cât se poate de limpede[19].

În Prologul narativ (In 1,19-28) Ioan se numește pe sine „glas profetic”, actualizând întreaga tradiție profetică care l-a precedat în Israel și toate profețiile despre mântuirea pe care Dumnezeu a adus-o lumii în Iisus Hristos. În versetele 6-8 ale Prologului, Înaintemergătorul Domnului reprezintă figura tipică a tuturor „martorilor” care în cursul istoriei au fost trimiși de Dumnezeu ca să mărturisească înaintea oamenilor prezența Luminii (Evr 1,1). Figura acestui martor nu se reduce la un singur personaj – în cazul nostru, la Ioan Botezătorul – și nici misiunea lui nu se reduce la un timp determinat al istoriei; mesajul său are un caracter universal. În timpul care a precedat venirea în lume a lui Hristos, Dumnezeu nu a lipsit lumea Sa de „martori” care să-i orienteze pe oameni spre Lumină (Evr 12,1). Misiunea și rolul lui Ioan sunt în act, am putea spune, pe tot parcursul istoriei.

Ioan Botezătorul a fost „făclia” în lumina căreia oamenii s-au luminat „o clipă”, în timp ce Logosul sau Cuvântul este „Lumina Care luminează pe tot omul care vine în lume” (v. 9). În capitolul 3 al Evangheliei a patra, Ioan se va numi pe sine „prietenul mirelui” (v. 29). Atunci când Mirele (Hristos) este prezent, „prietenul mirelui” (Ioan) se micșorează, se retrage discret sau, cel mult, conduce ceremonialul de nuntă. În practica orientală, prietenul mirelui avea rolul de a pregăti întâlnirea mirelui cu mireasa, de a se îngriji de interesele economice și sociale legate de contractul nupțial, fiind legătura discretă a sentimentelor celor doi care încheiau o căsătorie[20].

Ultima strofă a Prologului imnic (In 1,15-18) este strâns legată de cea precedentă. Nu putea lipsi din Prolog și un rezumat sau un sumar al mărturiei Botezătorului Ioan, în care apare afirmată nu numai mesianitatea Cuvântului întrupat, ci și preexistența (deci: dumnezeirea) Lui[21].

---

[19] Brown, *Giovanni*, 40.

[20] Ravasi, *I Vangeli*, 499.

[21] Mihoc, *Sfânta Evanghelie de la Ioan*, 54.

Exegeții și comentatorii consideră că și aici, în ultima strofă a Prologului (v. 15-18), ca și în In 1,6-8, menționarea Înaintemergătorului Ioan, martorul privilegiat al Întrupării Cuvântului, întrerupe desfășurarea poemului și că cele patru versete ar putea fi considerate un adaos. Unii exegeți insistă pe sensul ușor polemic al versetului 15: „Ioan mărturisea despre El (despre Hristos) și striga, zicând: Acesta era despre Care am zis: Cel ce vine după mine a fost înaintea mea, pentru că mai înainte de mine era”. Potrivit cuvintelor lui Iisus (Mt 11,9-11), „Nu s-a ridicat între cei născuți din femei unul mai mare decât Ioan Botezătorul”. Xavier Léon-Dufour consideră că aspectul polemic al textului n-ar putea fi exclus în totalitate, însă în cuprinsul Prologului acest aspect nu intră în intenția autorului. Textul a subliniat mai devreme (în v. 6-8) că Ioan nu era Lumina, însă, în același timp, l-a ridicat pe Ioan la înalta demnitate profetică de „om trimis de Dumnezeu”, de „mărturisitor al Luminii”, demnitate care a făcut din el un personaj special în istoria mântuirii. Dacă în In 1,15 Înaintemergătorul Domnului afirmă superioritatea Mântuitorului Hristos, el o face din această postură sau din această calitate de „om trimis de Dumnezeu” (In 1,6) și de „prooroc al Celui Preaînalt” (Lc 1,76)[22].

Superioritatea Mântuitorului Hristos, bazată pe preexistența Lui, reprezintă conținutul cuvintelor Înaintemergătorului Ioan. Expresia *ἔμπροσθέν* poate avea două sensuri: temporal și spațial. Adesea, traducătorii preferă primul sens, cel temporal: „El (Hristos) a fost înaintea mea” (cu sensul de „m-a precedat în timp”), dar această traducere pune în gura Înaintemergătorului o tautologie, deoarece Ioan spune mai departe „pentru că mai înainte de mine era”. Xavier Léon-Dufour preferă sensul spațial al termenului, care ne ajută să înțelegem superioritatea Logosului întrupat („El [Hristos] este deasupra mea”).

Acest sens de superioritate a Logosului întrupat față de Înaintemergătorul Său, subliniat în Prologul imnic (v. 15), va fi confirmat în Prologul narativ care-i urmează: vestind în acest verset „Acesta era despre care am zis...”, Ioan se referă la un cuvânt, sau la o mărturie rostită a doua zi după Botezul Domnului. După ce a recunoscut în Iisus Hristos pe „Mielul lui Dumnezeu” (In 1,29), Ioan proclamă: „Acesta este despre Care am zis: După mine vine un bărbat, Care e mai mare decât mine[23], fiindcă mai înainte de mine era” (In 1,30). Sfântul Luca, redând mărturia Înaintemergătorului, va spune: „Eu vă botez cu apă, dar vine după mine Cel ce este mai tare decât mine” (Lc 3,16)[24].

Aceste cuvinte, la rândul lor, fac trimitere la ceea ce Înaintemergătorul Domnului a spus cu o zi mai devreme, vorbind despre „Cel care vine după mine”

[22] Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 124.

[23] Noi avem traducerea: „Care a fost înainte de mine”.

[24] La fel va proceda și evanghelistul Marcu: „Vine în urma mea Cel ce este mai tare decât mine” (Mc 1,7) și la fel va proceda și Sfântul Matei: „Eu unul vă botez cu apă spre pocăință, dar Cel ce vine după mine este mai puternic decât mine” (Mt 3,11).

(In 1,27). Înainte de a-L întâlni pe Iisus, Ioan Botezătorul cunoștea superioritatea Celui Care urma să vină și se simțea nedemn să facă pentru El până și serviciul de slugă: „Nu sunt vrednic să-I dezleg cureaua încălțămintei” (In 1,27)[25].

În acest fel, robul – un om alcătuit din carne și oase – este legat de taina Logosului întrupat. Dacă ținem cont de timpul verbelor care apar în text, Ioan Botezătorul nu e, în mod simplu, doar un martor care vorbește unui timp determinat al istoriei (unei generații anume) și care împlinește un act legat de trecut. Mărturia Înaintemergătorului este introdusă printr-un verb la timpul prezent: „Ioan mărturisea despre El” și printr-un alt verb la perfect-prezent, timp specific vorbirii profetice „striga” (*κέκραγεν*). În limba română avem timpul imperfect care aparține modului indicativ și care exprimă (sau indică) o acțiune începută în trecut și care continuă și în momentul vorbirii. Mai mult, în timp ce situația istorisirii din primul capitol este de contemporaneitate: „Acesta *este* despre Care eu am zis...”, în acest verset (v. 15) citim, în schimb, „Acesta *era* despre Care am zis...”. Dat fiind faptul că acest imperfect se referă la un personaj din trecut, mărturia lui Ioan trebuie încadrată după activitatea publică și pământească a Mântuitorului. E ca și cum Ioan Botezătorul ar continua să-I dea mărturie Cuvântului lui Dumnezeu, mărturia lui fiind o realitate care trebuie mereu înnoită. Afirmația din Prolog are o dimensiune supratemporală. Ioan Botezătorul este personajul istoric inspirat – profetul Domnului – care a avut și care are rolul de a afirma și de a confirma înaintea tuturor că acest Om aflat acum „între noi” (In 1,14) este Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu, despre Care s-a vorbit încă de la începutul Prologului.

Versetele următoare (v. 16-18) nu reprezintă, probabil, continuarea mărturiei Înaintemergătorului Ioan, ci mai degrabă reiau firul argumentării întrerupt în versetul 15. Expresia „plinătatea Lui” ne trimite la versetul 14, unde s-a spus că Hristos Cuvântul este „plin de har și de adevăr”. Din această plinătate de har și de adevăr, „noi toți” – adică toți cei născuți din Dumnezeu prin credința în Iisus Hristos – „am luat și har peste har”, expresie care indică bogăția nemăsurată a harului lui Hristos pe care-l primesc credincioșii[26].

Portretul Înaintemergătorului în cadrul Prologului narativ

Începând cu versetul 19, evanghelistul Ioan pare s-o ia de la început. În acord perfect cu tradiția sinoptică, evanghelistul își începe istorisirea despre Iisus din Nazaret cu figura Înaintemergătorului Ioan și cu activitatea acestuia pe malurile Iordanului. Potrivit acestei tradiții (cea sinoptică), viața sau activitatea publică a Mântuitorului Hristos este introdusă cu ajutorul unui triptic alcătuit din trei episoade: „propovăduirea lui Ioan Botezătorul”, „botezul lui Iisus” și „ispitirea Mântuitorului

---

[25] Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 125.

[26] Mihoc, *Sfânta Evanghelie de la Ioan*, 54.

în pustie”. În Evanghelia a patra propovăduitorul Ioan devine un martor al lui Iisus, botezul Mântuitorului este evocat doar indirect de o mărturie a Înaintemergătorului, iar scena ispitirii în pustie lipsește, ispitirile apărând discret pe parcursul narațiunii. Tripticul specific tradiției sinoptice este înlocuit cu trei tablouri care, în succesiunea lor, formează o unitate literară[27].

Textul cuprins între In 1,19 și 2,12 formează o unitate literară, pe care exegeții și comentatorii au numit-o: „prologul narativ”. Slava lui Iisus se descoperă progresiv, înainte de intrarea Lui în viața publică concretă. Primul tablou (In 1,19-34) îl introduce în scenă pe Ioan Botezătorul, „primul martor” al Cuvântului Care S-a făcut trup, martorul despre care Prologul imnic a vorbit în două rânduri (In 1,6-7.15). Ioan a mărturisit înaintea poporului Israel că Mesia făgăduit de Dumnezeu este prezent și că Mesia este „Mielul lui Dumnezeu” (In 1,36).

Evanghelia a patra cunoaște foarte mulți „martori” care-I dau mărturie Logosului întrupat: Ioan Botezătorul este primul dintre acești martori (In 5,35); Scripturile Îi dau mărturie lui Iisus (In 5,39); Dumnezeu Tatăl Îi dă mărturie Fiului Său (In 5,37; 8,18); faptele (semnele/minunile) pe care Iisus le săvârșește Îi dau mărturie (In 5,36; 10,25); Duhul Sfânt Îi dă mărturie lui Hristos (In 15,26) și, în sfârșit, ucenicii Săi (In 19,35)[28]. Primul martor și „martorul prin excelență” al Mântuitorului, omul „trimis de Dumnezeu” (In 1,6) ca „să mărturisească despre Lumină” (In 1,7) este Ioan Botezătorul, Înaintemergătorul Domnului. Mărturia lui, exprimată înaintea unei comisii de anchetă a Sinedriului, deschide „procesul” care-L va opune pe Iisus liderilor spirituali ai iudeilor (cărturarii și fariseii). Mărturia lui Ioan Botezătorul – mai întâi exprimată în negativ, iar apoi în pozitiv – este distribuită pe parcursul a două zile diferite despărțite de sintagma „iar a doua zi” (In 1,29.35). Cele două zile corespund celor două menționări a lui Ioan care apar în Prologul imnic: martorul Cuvântului (In 1,6-8) afirmă, în primul rând, prezența în lume a Celui Care încă nu este cunoscut: „În mijlocul vostru Se află Acela pe Care voi nu-L știți” (In 1,26), iar în al doilea rând, identifică în Iisus pe Cel Ce este din veșnicie (In 1,27.30).

De la bun început, Ioan Botezătorul – „primul martor al Cuvântului întrupat” – se pune pe sine în umbră sau în plan secund, afirmând că e „Cineva” deja prezent în lume pe care iudeii nu-L cunosc (In 1,26). În ziua următoare, sau „a doua zi”, Îl indică pe Iisus, prin care Dumnezeu va pune capăt dominației păcatului și morții. Înaintea unei delegații oficiale venită din partea Sinedriului de la Ierusalim, Ioan Botezătorul mărturisește că nu este el Hristosul (Mesia), nici proorocul eshatologic (pe care iudeii îl așteptau intens). Ioan se definește pe sine drept „martorul” care a

[27] Dufour, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni*, 147-8.

[28] Dufour, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni*, 150.

venit „spre mărturie Luminii”, așa cum stau scrise despre el cuvintele din Is 40,3[29].

Despre Înaintemergătorul Domnului avem o mărturie la istoricul Iosif Flaviu, care-l descrie în acest fel: „Ioan era un om ales care-i îndemna pe contemporanii săi să cultive virtutea și să fie drepți unul față de altul, arătându-și evlavia față de Dumnezeu prin intermediul botezului [pocăinței]”[30]. Activitatea lui se extinde din toamna anului 27 d. Hr. până în primăvara anului 29 d. Hr., în timpul celei de-a doua perioade de la Qumran, perioadă dominată de esenienii de factură zelotă. Foarte originală, mișcarea religioasă a lui Ioan a rezonat profund cu contemporanii lui, fapt reținut și de istoricul evreu Iosif Flaviu. O astfel de mișcare se va regăsi mai târziu la Efes (în Asia Mică), potrivit unei informații din Cartea Faptele Apostolilor[31], mult după moartea Înaintemergătorului, iar supraviețuitori ai acestei mișcări se vor mai regăsi în Siria către sfârșitul anului 300 d. Hr.

Tradiția sinoptică atestă faptul că iudeii din Palestina erau împărțiți în legătură cu Ioan Botezătorul: mulțimile erau atrase de propovăduirea sa și de botezul pocăinței și mulți se întrebau: „Nu cumva el este Hristosul?” (Lc 3,15), însă autoritățile religioase iudaice nu cred în această ipoteză, iar pe Ioan îl consideră, uneori, un posedat de diavol (Mt 11,18)[32].

Despre Logosul sau despre Cuvântul lui Dumnezeu, Ioan mărturisește clar și răspicat că este „Mesia” sau „Hristosul”, prezentându-L ca pe „Mielul lui Dumnezeu, Care ridică păcatul lumii” (In 1,29). Astfel, Înaintemergătorul Domnului anunță de fapt că Iisus îi va mântui pe oameni prin Jertfa Sa, iar ca dovadă a mesianității lui Iisus, Ioan aduce confirmarea pe care Duhul Sfânt Însuși i-a dat-o atunci când L-a botezat în râul Iordan[33].

Textul Evangheliei a patra pune în scenă o confruntare directă între delegația oficială a Sinedriului și Ioan Botezătorul: „Cine ești tu?”, a fost întrebat (In 1,19). Din Evanghelia după Luca știm că Ioan Botezătorul provenea dintr-o familie sacerdotală (preotul Zaharia era din ceata preoțească a lui Abia, iar soția sa, Elisabeta, era din fiicele lui Aaron), însă slujirea sau misiunea sa nu a fost cea de preot (așa cum a fost cea a tatălui său) în sfântul locaș. Spațiul sau locul misiunii sale a fost deșertul Iudeii acolo unde el, investit cu un mandat profetic (Mt 3,1; Lc 3,2), a pregătit poporul

---

[29] Mihoc, *Sfânta Evanghelie de la Ioan*, 57.

[30] Josephus Flavius, *Antichități iudaice, Cartea a XVIII-a, V,2* (București: Hasefer, 2001), 454.

[31] Apostolul Pavel a găsit la Efes „câțiva ucenici” care n-au auzit dacă este Duh Sfânt [pe care-L primeau cei care aderau la credința creștină]. Când i-a întrebat: „În ce botez ați fost botezați?”, aceștia au răspuns: „În botezul lui Ioan” (FAp 19,3). Apostolul Pavel i-a botezat în numele Domnului Iisus, zicându-le: „Ioan a botezat cu botezul pocăinței, spunând poporului să creadă în Cel ce avea să vină după el, adică în Hristos” (FAp 19,4).

[32] Dufour, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni*, 152.

[33] Mihoc, *Sfânta Evanghelie de la Ioan*, 57.

pentru întâlnirea cu Hristosul Domnului, oferindu-i poporului botezul pocăinței spre iertarea păcatelor[34].

Spunând „Nu sunt eu Hristosul” (In 1,20), Ioan pare să dea un răspuns în afara întrebării primite, însă acest răspuns este cât se poate de pertinent, deoarece el descoperă imediat obiectul anchetei la care era supus, anchetă care va continua mai târziu cu Iisus Însuși în paginile Evangheliei a patra[35].

Urmează alte două întrebări legate de raportul lui Ioan Botezătorul cu „Ilie”, sau cu „Proorocul”, întrebări prin care anchetatorii vor să știe dacă Ioan își atribuie vreo funcție mesianică. Potrivit credințelor epocii respective, venirea lui Mesia va fi precedată de venirea, mai întâi, a Profetului Ilie sau cu venirea „Profetului” anunțată în Cartea Deuteronomului[36] sau a „Îngerului” anunțată în Cartea Ieșirea[37].

În acel timp, nu exista în iudaism o așteptare uniformă a unei singure figuri eshatologice. Marea majoritate a iudeilor îl așteptau pe Mesia. Cu toate acestea, unele dintre operele apocrife descriu intervenția lui Dumnezeu de la sfârșitul timpurilor (de la „plinirea vremii”) fără să menționeze vreun descendent al regelui David. Se pare că gruparea eseniană de la Qumran aștepta, nu una, ci trei figuri eshatologice: un profet, un Mesia sacerdotal și un Mesia regal. Texte noutestamentare, precum In 1,21, Mc 6,15 și Mt 16,14, dau mărturie despre diversitatea așteptărilor mesianice în Israel[38].

Potrivit textului din 4Rg 2,11, Profetul Ilie a fost înălțat la cer „în vârtej de vânt” și în „car de foc”. Ideea că el ar fi încă viu și activ s-a păstrat în memoria colectivă a lui Israel, mai ales că textul din 2Par 21,12-15 pomenește de o scrisoare pe care profetul i-a trimis-o regelui Ioram, fiul lui Iosafat. În așteptările postexilice, profetul Ilie trebuia să se reîntoarcă înainte de sosirea zilei Domnului (dar nu neapărat înaintea lui Mesia). În Mal 3,1 (text scris în jurul anului 450 î. Hr.) se face referire la „îngerul” care trebuia să pregătească poporul pentru venirea Domnului, iar un adaos ulterior al cărții [Mal 3,23] îl identifică pe acest „înger” cu Ilie[39].

În ceea ce privește figura lui Ilie, Prologul narativ al Evangheliei a patra conține o diferență notabilă față de tradiția sinoptică. Aceasta l-a recunoscut pe Ilie în Ioan Botezătorul, așa cum o demonstrează o zicere a Mântuitorului și comportamentul atribuit Înaintemergătorului: „Și ucenicii L-au întrebat (pe Iisus), zicând:

[34] A se vedea următoarele texte: Mt 3,1-12; Mc 1,2-8; Lc 3,1-18; FAp 13,24; 19,4.

[35] A se vedea următoarele texte: In 7,26.31.41; 10,24; 12,34.

[36] A se vedea următoarele texte: Deut 18,15.18.

[37] A se vedea textul din Ieș 23,20-22, dar și textul din Mal 3,1.

[38] Întrebării Mântuitorului adresată ucenicilor în părțile Cezareii lui Filip: „Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului?”, aceștia îi răspund: „Unii zic că ești Ioan Botezătorul, alții zic că ești Ilie, alți zic că ești Ieremia, iar alții zic că ești unul dintre prooroci” (Mt 16,14).

[39] Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, 62.

Pentru ce dar zic cărturarii că trebuie să vină mai întâi Ilie? Iar El, răspunzând, a zis: Ilie într-adevăr va veni și va așeza la loc toate. Eu însă vă spun vouă că Ilie a și venit, dar ei nu l-au cunoscut, ci au făcut cu el câte au voit; așa și Fiul Omului va pătimi de la ei. Atunci au înțeles ucenicii că Iisus le-a vorbit despre Ioan Botezătorul” (Mt 17,10-13). În textul Prologului narativ, Ioan Botezătorul pierde acest element prestigios al misiunii sale: el nu e „Ilie redivivus” așa cum se credea. Avem în textul nostru un ușor accent polemic, care are scopul precis de a-I rezerva Mântuitorului Hristos realizarea făgăduințelor lui Dumnezeu[40].

„Eu sunt glasul celui ce strigă în pustie: «Îndreptați calea Domnului», precum a zis Isaia proorocul” (In 1,23). Vorbind astfel, Înaintemergătorul Domnului se leagă direct de trecutul și de așteptările lui Israel. Pus în situația de a vorbi despre sine însuși, Ioan se ascunde în spatele profeției sau, mai corect, se identifică cu o profeție a lui Isaia. De subliniat faptul că edițiile noastre ale Sfintei Scripturi traduc textul original grecesc în mod greșit cu „Eu sunt...”, expresie care, în Evanghelia a patra, Îi este rezervată numai Mântuitorului Hristos.

O scurtă confruntare între portretul lui Ioan din Evanghelia a patra cu cel din Evangheliile Sinoptice va scoate în evidență diferențe notabile: în Evanghelia a patra dispare predicatorul înfocat, profetul amenințător, botezătorul care atrăgea mulțimile la râul Iordan, eroul care-i sfidează pe regi și moare ca martir. Nimic altceva n-a rămas decât „o voce” (un glas) care vine de departe, din trecutul îndepărtat al lui Israel, care actualizează o profeție și lansează un apel la pocăință. Dacă în tradiția sinoptică, textul profetic din Isaia cap. 40 apare în comentariul evanghelistului narator, în Evanghelia a patra profeția este citată de Ioan însuși. Unui predicator evreu, familiarizat cu Scripturile, îi era suficient un singur verset pentru a aduce în mintea auditoriului său întregul context al profeției. Astfel, „prin intermediul unui glas [al unei voci] Cuvântul lui Dumnezeu se face prezent” (după o spusă a marelui Origen). Prezentându-se ca „voce” sau ca „glas” – cea care odinioară îi grăia inimii Ierusalimului – Ioan Botezătorul dobândește impresionanta demnitate a Scripturii înseși[41]. Astfel, prin intermediul „martorului”, Scriptura însăși Îl recunoaște în Iisus pe Mesia. Această perspectivă, cât se poate de clară și de evidentă încă de la începutul cărții, va fi fundamentală pentru întreaga Evanghelie ioaneică.

Anchetarea lui Ioan continuă în In 1,25: „Dacă nu ești tu Hristosul, nici Ilie, nici Proorocul, atunci de ce botezi?”. Această întrebare justifică întrebările anterioare: botezul pocăinței pe care-l practica Ioan, pentru a fi valid, pretindea ca Ioan să fie protagonistul timpurilor din urmă, al „plinirii vremii”. E greu, totuși, să spunem cu certitudine dacă botezul cu apă a fost considerat, la vremea aceea,

---

[40] Dufour, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni*, 154.

[41] Dufour, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni*, 156.

un gest mesianic. De aceea, cred exegeții, e posibil să avem în acest caz precis un scenariu al evanghelistului care a urmărit să scoată în evidență contrastul dintre Înaintemergătorul Ioan și Mesia Hristos.

Botezul lui Ioan putea face trimitere în mintea contemporanilor lui la apa purificatoare. Legea mozaică prevedea abluțiunile sau spălarea rituală a corpului pentru purificare înaintea de împlinirea unui ritual. În anumite grupări religioase – în mod special în cadrul grupării eseniene – baia sau spălarea rituală avea o mare importanță: practicată zilnic și rezervată celor inițiați, baia rituală era legată de dorința acestora de a se purifica interior. Pentru adepții sectei de la Qumran, se pare că această spălare rituală avea o valoare asemănătoare cu sacrificiile sau cu jertfele care se aduceau la templu, jertfe pe care esenienii nu le mai practicau, întrucât le socoteau neconforme cu exigențele Legii mozaice[42].

Oricum, putem să vorbim despre o „renaștere spirituală" în legătură cu botezul pocăinței pe care-l practica Ioan[43]. Botezul cu apă a avut rolul de a pregăti poporul pentru venirea Domnului. De aceea, Ioan Botezătorul îndreaptă atenția interlocutorilor săi spre figura lui Mesia Hristos, a Cărui prezență este încă ascunsă: „În mijlocul vostru se află Acela pe Care voi nu-L știți" (In 1,26b). Totuși, aceste cuvinte nu reprezintă neapărat un reproș adresat delegației sinedriului iudaic, dat fiind faptul că el însuși va mărturisi, în cea de-a doua zi, faptul că nu-L cunoștea nici el pe Hristos: „și eu nu-L știam" (In 1,31a). Ceea ce afirmă aici primul martor al Cuvântului întrupat este aceea că iudeii nici măcar nu bănuiesc demnitatea covârșitoare a Celui Care este deja prezent, chiar dacă El încă nu a fost sau nu S-a prezentat pe Sine oficial. Va fi nevoie de o descoperire de Sus ulterioară care va atesta această demnitate.

Manifestarea lui Mesia nu depinde de speculații umane, ci ține de inițiativa lui Dumnezeu; aceasta aparține revelației divine: „Eu nu-L cunoșteam [pe Hristos], dar Cel ce m-a trimis să botez cu apă, Acela mi-a zis: peste Care vei vedea Duhul coborându-Se și rămânând peste El, Acela este Cel ce botează cu Duh Sfânt" (In 1,33). Prezența lui Mesia va împlini întregul trecut al lui Israel; mai rămâne doar să fie identificat Cel ce vine întru numele Domnului, iar acest lucru se va întâmpla în cea de-a doua zi a Prologului narativ[44].

---

[42] Exegeții presupun, cu argumente destul de solide, că ar exista o legătură între Ioan Botezătorul și comunitatea de la Qumran, dacă nu ca formare, cel puțin la nivelul gândirii și al ideilor. Retrași în deșertul Iudeii și aproape de faleza Mării Moarte, esenienii se hrăneau spiritual cu profeția din Cartea Isaia 40 și erau preocupați de purificarea rituală și morală; erau toți cu gândul la victoria finală a lui Dumnezeu și tânjeau după purificarea definitivă care va avea loc atunci când Duhul Domnului Se va revărsa peste un personaj mesianic. Cf. Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 157.

[43] Hartmut Gese, *Sulla teologia biblica* (Brescia: Paideia Editrice, 1989), 237-41.

[44] Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 160.

În cea de-a doua zi, Mesia Hristos a fost identificat de Ioan Botezătorul (In 1,29-34). Anchetatorii din ziua precedentă au ieșit din scenă. De data aceasta, nu ni se spune clar și precis cine e auditoriul lui Ioan (presupunem doar că era format din cei ce veneau la el ca să primească botezul pocăinței). Credem că evanghelistul a făcut acest lucru intenționat, pentru a sugera că „auditoriul" lui Ioan nu e format numai din contemporanii săi, ci se extinde, fără margini, până la sfârșitul veacurilor la toți cei ce vor crede în Hristos, prin mărturia lui. În cuprinsul Prologului imnic (In 1,1-18) ni s-a spus că Ioan Botezătorul „a venit spre mărturie, că să mărturisească despre Lumină, ca toți să creadă prin el" (In 1,7). Acest „toți", așa cum am văzut, nu se referă numai la contemporanii lui Ioan și ai activității lui, ci la toți oamenii care vor primi mărturia pe care Ioan o va da Luminii.

Versetul 29: „A doua zi a văzut Ioan pe Iisus venind către el" i-a derutat pe exegeții și pe comentatorii biblici. În mod spontan, cititorul își imaginează scena în care Iisus vine la Ioan pentru a fi botezat, așa cum spune, chiar dacă ușor diferit, tradiția sinoptică[45]. În realitate, acest „a doua zi" indică un moment ulterior botezului lui Iisus. Acest moment va fi evocat retrospectiv de Ioan Botezătorul în declarația sa succesivă. Astfel că, în versetul 29, venirea lui Iisus presupune deja faptul că asupra Lui S-a pogorât Duhul Sfânt. Atunci când Iisus apare pentru prima dată în Evanghelia a patra, este prezentat în actul venirii: „Ioan L-a văzut pe Iisus venind către el". Astfel se împlinește profeția lui Isaia: „Că Domnul vine cu putere și brațul Lui supune tot. Iată că prețul biruinței Lui este cu El și rodul izbânzii Lui merge înaintea Lui. El va paște turma Sa ca un Păstor și cu brațul Său o va aduna. Pe miei îi va purta la sânul Său și de cele ce alăptează va avea grijă" (Is 40,10-11)[46].

Reacția lui Ioan e la un nivel foarte profund: „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii" (In 1,29). Glasul care striga în pustie Îl indică acum pe Cel pe Care L-a vestit înainte: „Iată, Acesta este despre Care eu am zis: După mine vine un bărbat, Care a fost înainte de mine, fiindcă mai înainte de mine era" (In 1,30).

Trebuie să subliniem un detaliu semnificativ în cuvintele Înaintemergătorului: el nu vorbește despre „păcatele" oamenilor, ci despre „păcatul lumii". În prima sa epistolă sobornicească, Sfântul Ioan, după ce a afirmat că Hristosul Domnului S-a arătat „ca să ridice păcatele" (1In 3,5), ne face atenți la această deviere de la „păcate" la „păcatul lumii": „Oricine făptuiește păcatul săvârșește nelegiuirea, și păcatul este nelegiuirea" (*ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*) (1In 3,4). De ce e important acest detaliu? Deoarce Hristos nu a venit doar ca să elimine sau să șteargă păcatele personale/

[45] A se vedea următoarele texte: Mt 3,13-15; Mc 1,9 și Lc 3,21.

[46] În Acatistul Buneivestiri, în Icosul al 4-lea, citim aceste cuvinte: „Auzit-au păstorii pe îngeri lăudând venirea cu trupul a lui Hristos [vestea Întrupării], și alergând spre Acesta ca spre un Păstor, [L-au aflat] L-au văzut ca pe un Miel fără prihană hrănindu-Se la pieptul Mariei". *Acatistier* (București: IBMO, 2006), 69.

individuale, ci a venit să pună capăt stăpânirii păcatului (și morții). Nelegiuirea sau fărădelegea (*ἀνομία*) indică starea lumii separată sau despărțită de Dumnezeu; starea lumii fără Dumnezeu[47].

Evanghelistul Ioan proclamă solemn că păcatul lumii va fi ridicat de Logosul întrupat numit în textul nostru „Mielul lui Dumnezeu”. Potrivit uneia dintre interpretări, „Mielul lui Dumnezeu” a fost identificat cu Ebed-Iahve (Robul sau Sluga Domnului) despre care vorbește profetul Isaia (cap. 53). Într-un episod foarte cunoscut din Faptele Apostolilor – cel care vorbește despre activitatea diaconului Filip – locul din Scriptură pe care acesta îl tâlcuiește famenului etiopian[48] este tocmai acest pasaj: „Ca un miel care se aduce spre junghiere și ca o oaie fără de glas înaintea celui ce o tunde, așa nu Și-a deschis gura Sa. Întru smerenia Lui, judecata Lui s-a ridicat, și neamul Lui cine-l va spune? Că se ridică de pe pământ viața Lui” (FAp 8,32-33; Is 53,7-8). Însă, profeția lui Isaia vorbește despre mielul care „ispășește” sau „poartă” păcatul lui Israel, nu îl ridică. Unii exegeți, dorind să păstreze această interpretare, au presupus o eroare de traducere: termenul aramaic *tal^{e}ya* poate fi tradus cu „copil”, „rob/slujitor” sau cu „miel”. Acești exegeți cred că Înaintemergătorul Domnului ar fi zis: „Iată Robul Domnului” și că evanghelistul ar fi tradus în limba greacă: „Iată Mielul lui Dumnezeu”. Însă, chiar dacă presupunem că baza semantică ar fi validă, nimic nu ne îndreptățește să facem din „Ebed-Iahve” un titlu mesianic.

Charles Harold Dodd a propus o ipoteză interesantă: Mielul lui Dumnezeu despre care vorbește Înaintemergătorul Domnului este echivalentul Mielului biruitor din Cartea Apocalipsei, a Cărui mânie este înfricoșătoare (Apoc 6,16-17) și Care-i va birui pe cei șapte împărați ai fiarei cu șapte capete: „Aceștia au un singur cuget și puterea și stăpânirea lor o dau fiarei. Ei vor porni război împotriva Mielului, dar Mielul îi va birui, pentru că este Domnul domnilor și Împăratul împăraților, și vor birui și cei [ce sunt] împreună cu El – chemați și aleși și credincioși” (Apoc 17,13-14).

Acesta ar fi într-adevăr – potrivit lui C.H. Dodd – Mesia justițiar pe care-L aștepta Ioan Botezătorul, așa cum atestă tradiția sinoptică (Mt 3,7-12; Lc 3,7-18). Imaginea Mielului biruitor are rădăcini adânci în tradiția biblică, rădăcini care se întind până la Cartea lui Enoh, o operă redactată cândva între anul 150 î. Hr. și secolul al III-lea d. Hr. În această operă, istoria lui Israel este comparată cu o luptă susținută de un miel (căruia îi crește un corn), pentru a ocroti oile împotriva lupilor, potrivit misiunii pe care i-a încredințat-o Stăpânul sau Domnul oilor. În această luptă intervin succesiv marile figuri ale poporului biblic: Moise, Samuel, Regii..., Iuda

[47] Ignace de la Potterie, „Le péché, c’est l’iniquité (1 In 3, 4),” *Nouvelle Revue theologique* 78 (1956): 785-97.

[48] A se vedea textul din FAp 8,26-35 s.

Macabeul, arătând care sunt caracteristicile și însușirile lui Mesia. Războiul sfânt va fi condus de acest miel care va ține turma unită. În spatele acestei tradiții foarte vechi, în care un miel pune lupii pe fugă, întrezărim paradoxul biblic al slăbiciunii care învinge, împreună cu Dumnezeu, puterea răului[49].

O altă interpretare, mult mai răspândită printre exegeți, vede în „Mielul lui Dumnezeu" despre care vorbește Ioan Botezătorul pe adevăratul Miel pascal[50]. Această identificare se bazează pe propovăduirea creștină primară despre Hristos „Paștile nostru, Care S-a jertfit pentru noi" (1Cor 5,7), propovăduire pe care Apostolul Petru, în Prima Epistolă Sobornicească, a exemplificat-o astfel: „Știind că nu cu lucruri stricăcioase, cu argint sau cu aur, ați fost răscumpărați din viața voastră deșartă, lăsată de la părinți, ci cu scumpul sânge al lui Hristos, ca al unui miel nevinovat și neprihănit" (1Pt 1,18-19).

Termenul „miel" evocă, în sine, sacrificiile pe care poporul Israel I le aducea Domnului în sfântul locaș, sacrificii în care animale de talie mică – miei, iezi sau viței – erau aduse Domnului ca prinos în ritualul de comuniune și în cel de împăcare cu Dumnezeu. Mielul constituia sacrificiul cotidian de la templul din Ierusalim[51].

Iisus este, într-adevăr, „Mielul lui Dumnezeu", dar nu în același sens și, cu atât mai puțin, nu pe același plan cu mieii aduși ca jertfă în templul din Ierusalim. Iisus e „Mielul lui Dumnezeu" prin faptul că venirea Sa – Întruparea Sa în istorie – suprimă, din partea lui Dumnezeu, necesitatea jertfelor și a prinoaselor: „Drept aceea, intrând în lume, zice: Jertfă și prinos n-ai voit, dar mi-ai întocmit un trup. Arderi de tot și jertfe pentru păcat nu Ți-au plăcut. Atunci am zis: Iată, vin, în sulul cărții este scris despre mine, ca să fac voia Ta, Dumnezeule" (Evr 10,5-7).

Profeția lui Isaia (Is 40,2) vestea sfârșitul robiei și ispășirea fărădelegii, iar acum Ioan Botezătorul exprimă cu ajutorul unei imagini sugestive că, în Hristos, Dumnezeu a împăcat lumea cu Sine Însuși și i-a oferit iertare. Prin urmare, Iisus nu e o nouă victimă cultuală, ci este Cel prin Care Dumnezeu intervine în favoarea omului, oferindu-i acestuia mântuirea. La un prim nivel al lecturii e important să recunoaștem, împreună cu Ioan Botezătorul, că prezența lui Iisus inaugurează o nouă etapă a relației lui Dumnezeu cu omul sau, potrivit unei terminologii teologice, o

---

[49] E același paradox despre care va vorbi Sfântul Apostol Pavel în a Doua Epistolă către Corinteni: „De aceea, foarte bucuros mă voi lăuda mai ales întru slăbiciunile mele, ca să locuiască în mine puterea lui Hristos. De aceea mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strâmtorări pentru Hristos, căci, când sunt slab, atunci sunt tare" (2Cor 12,9-10).

[50] Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, Sfântul Ioan Gură de Aur, iar între exegeții moderni Joseph Marie Lagrange, văd în „Mielul lui Dumnezeu" adevăratul „Miel pascal" despre care vorbește Cartea Ieșirea în cap. 12.

[51] Roland de Vaux, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento* (Torino: Marietti Editrice, 1964), 404-41.

nouă iconomie a mântuirii.

Așa cum se știe, sunt câteva verbe importante care-i sunt foarte dragi evanghelistului Ioan; două dintre ele – „*a vedea*” și „*a crede*” – apar și în Prologul narativ: „*Am văzut* Duhul coborându-Se din cer, ca un porumbel, și a rămas peste El! [...] dar Cel ce m-a trimis să botez cu apă, Acela mi-a zis: «Peste Care *vei vedea* Duhul coborându-Se și rămânând peste El, Acela este Cel ce botează cu Duh Sfânt. Și eu *am văzut* și *am mărturisit* că Acesta este Fiul lui Dumnezeu»” (In 1,32-34).

Ioan Botezătorul se prezintă ca un martor ocular: „Am văzut”. Ceea ce el „a văzut” îl trimite imediat pe cititorul Evangheliei la episodul Botezului lui Iisus. În Evanghelia a patra nu s-a păstrat nicio referire la ritualul botezului în sine. La fel ca în tradiția sinoptică, și evanghelistul Ioan pomenește coborârea Duhului sub chip de porumbel, fapt care face trimitere la Botezul Domnului, iar din acel eveniment s-a păstrat doar esențialul: coborârea Duhului (care a reprezentat și „semnul” pe care Înaintemergătorul Domnului îl primise anterior pentru recunoașterea Cuvântului întrupat).

Potrivit tradiției sinoptice, proclamarea identității lui Iisus: „Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit” (Mt 3,17; Mc 1,1; Lc 3,22) vine din cer, sau de Sus, în timp ce în Evanghelia după Ioan proclamarea filiației divine a Mântuitorului este făcută de „omul trimis de Dumnezeu” de un „prooroc al Celui Preaînalt” (Lc 1,76), adică de cel ce, puțin mai devreme, s-a identificat cu „glasul profetic”[52].

În titlul de „Fiul lui Dumnezeu” cititorul creștin descoperă un sens care trece dincolo de confesiunea mesianică și ajunge la Cel Unul-Născut, Cel Care a fost vestit în Prologul imnic (In 1,14). Acesta este sensul către care tinde textul ioaneic, text care s-a scris „ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, și, crezând, să aveți viață în numele Lui” (In 20,31). Să însemne, oare, că evanghelistul i-a atribuit lui Ioan Botezătorul deplina înțelegere a unei taine căreia nici măcar nu-i putea bănui profunzimea? Dispunerea literară a versetelor 32-34, marcate toate de verbul

---

[52] Unul din textele apocrife din epoca respectivă – e vorba despre opera intitulată: „Testamentele celor Doisprezece Patriarhi” – se exprimă astfel: „Atunci Domnul va ridica un nou Preot, căruia îi vor fi descoperite toate cuvintele Domnului. Steaua lui se va înălța pe cer precum cea a unui rege, strălucind de lumina cunoștinței, precum soarele strălucește în plină zi, și el va fi preaslăvit în toată lumea. El va străluci ca soarele pe pământ, și va face să dispară orice întuneric de sub cer și pacea va domni peste tot pământul [...] Cerurile se vor deschide și din Templul slavei va veni asupra lui sfințenia, în același timp cu o voce părintească, precum cea a lui Avraam către Isaac. Slava Celui Preaînalt va fi proclamată asupra lui, iar Duhul înțelepciunii, al priceperii și al sfințeniei Se va odihni asupra lui, prin apă [...] În timpul slujirii lui păcatul va fi șters, iar cei necredincioși vor înceta să mai facă răul, iar drepții se vor odihni întru el. El este cel care va deschide porțile Raiului și va înlătura sabia care-l amenința pe Adam. El va da sfinților [credincioșilor] să mănânce din pomul vieții și Duhul sfințeniei va fi asupra lor”. *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi, Testamentul lui Levi 18, 2-11*, trad. Remus Onișor (Alba Iulia: Reîntregirea, 2001), 71-3.

„a vedea”, ne descoperă o unitate literară. Sub ochii și sub privirile Înaintemergătorului, Mântuitorul Hristos primește investirea de Sus, eveniment pe care apostolul Petru îl va pomeni mai târziu în casa sutașului Corneliu: „Voi știți cuvântul care a fost în toată Iudeea, începând din Galileea, după botezul pe care l-a propovăduit Ioan. (Adică despre) Iisus din Nazaret, cum a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt și cu putere pe Acesta, care a umblat făcând bine și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul, pentru că Dumnezeu era cu El” (FAp 10,37-38).

Iisus este Cel Care botează cu Duh Sfânt (In 1,33). Iisus Hristos este „Cel Care ridică păcatul lumii” (In 1,29). În Evanghelia a patra, primul martor al Logosului întrupat – Ioan Botezătorul – nu-i cheamă pe oameni la pocăință prin mărturisirea păcatelor (așa ca în tradiția sinoptică), nici nu le prezintă norme sau reguli speciale pentru „a-I îndrepta cărările Celui Care vine”, ci el merge direct la motivul profund pentru care Mesia a venit în lume: păcatul care înseamnă ruptura omului de Dumnezeu.

Textul ioaneic de care ne ocupăm nu se încadrează la nivelul existenței individuale păcătoase, ci în cel al dezordinii care afectează umanitatea din care facem cu toții parte.

În loc de concluzii

În anul 1933, filozoful și dramaturgul francez Gabriel Marcel a scris o piesă de teatru intitulată: *Le Monde cassé,* urmată de un studiu filozofic intitulat: *Position et approches concrètes du mystère ontologique*[53] în care afirma că „lumea noastră e făcută țăndări”. Putem recunoaște acest adevăr în catastrofele, în războaiele, în conflictele, în recesiunea economică planetară, în starea socială generală intolerabilă în care se află umanitatea, în răul care se manifestă în diferite forme; în sfârșit, în bolile, suferințele și moartea celor dragi. Oare păcatul lumii e de vină pentru toate acestea? Omul modern și societatea au pierdut noțiunea de păcat; omul modern nu se mai teme de faptul că păcătuiește; oamenii fac glume pe acest subiect și chiar showbiz TV, ca și cum păcatul ar fi ceva banal și nevinovat. Omul modern se teme astăzi de multe lucruri: se teme de virusul Sars-Cov-2 care a declanșat, iată, o pandemie, se teme de terorism, se teme de încălzirea globală, se teme de războiul nuclear și de arma biologică, dar nu se mai teme de războiul pe care-L duce împotriva lui Dumnezeu și împotriva poruncilor Lui.

Științele umane ne-au învățat să ținem cont de determinismul[54] inconștient

---

[53] Gabriel Marcel, „Position et approches concrètes du mystère ontologique,” *Les Études philosophiques* 3-4 (1933): 95-106.

[54] Determinism = (1) Teorie sau concepție potrivit căreia fenomenele sunt generate de înlănțuiri de cauze și efecte, prin condiționări și legități, prin interacțiuni necesare și repetitive. (2) Ordine a faptelor după care existența unui anumit fenomen este rezultatul

și orb, de carențele existente în educație, de presiunile sociale, de fanatismele și barbarismele care-i orbesc pe oameni. În ceea ce privește „sensul sau sentimentul de vinovăție”, la care a contribuit o morală redusă doar la „permis și nepermis”, acesta apare în ochii omului modern ca un obstacol în calea realizării depline a ființei umane. De multă vreme, autorii creștini și scrierile duhovnicești au subliniat faptul că sentimentul de vinovăție nu trebuie confundat cu pocăința sinceră care se referă la o vină reală, pocăință care reprezintă singurul remediu valid pentru reintrarea omului într-o legătură vie și armonioasă cu Cel Care l-a adus la existență sau la ființă.

În acest caz, e limpede că dacă nu admitem existența unei legături intime între starea prezentă a lumii și refuzul sau respingerea lui Dumnezeu, nu vom înțelege mare lucru nici din Prologul și nici din cuprinsul Evangheliei după Ioan. „Păcatul lumii” în textul ioaneic nu este atribuit unei greșeli comise la începuturile lumii – greșeală pe care, în mod obișnuit, o numim „păcatul strămoșesc” – ci, mai degrabă, pare să fie vorba de o putere aflată mereu în acțiune sau în lucrare, o putere anonimă care produce și proliferează refuzul sau respingerea lui Dumnezeu (conștientă sau inconștientă). Pentru autorul Evangheliei a patra „păcatul lumii” înseamnă respingerea sau neacceptarea Luminii Care a venit în lume și îmbrățișarea întunericului (In 3,19).

Acum – afirmă Sfântul Ioan Botezătorul –, Dumnezeu a venit la voi prin Cel ce este semnul văzut al iertării Sale, tocmai „pentru a ridica păcatul lumii”.

Lucrarea Mielului lui Dumnezeu, împlinită în ea însăși, nu s-a limitat la spațiul Orientului Mijlociu și la timpul Noului Testament; ea traversează, fără îndoială, lumea noastră rănită de păcat, iar lupta Luminii împotriva întunericului a străbătut și va străbate în continuare veacurile, prin ucenicii lui Hristos, până când va avea loc o nouă „plinire a vremii”.

Pentru a fi, la rândul nostru, ucenici sau discipoli, martori și mărturisitori, personaje, personalități și eroi ai istoriei mântuirii pe care Dumnezeu a împlinit-o în Iisus Hristos avem ceva de învățat de la primul martor al Logosului întrupat.

*

Profesorul de Teologie biblică pe care-l omagiază paginile acestui volum a înțeles bine acest lucru și l-a transmis, la fel de bine, generațiilor de elevi seminariști și de studenți cărora le-a tâlcuit cuvântul Domnului. Eu însumi m-am bucurat „o clipă” în lumina sfinției sale la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca, fapt pentru care studiul de față a fost izvodit în semn de recunoștință sinceră. „*Ad me’ah ve’esrim*, Părinte Profesor!”

---

absolut și necondiționat al unor cauze precise, stabilite în prealabil, astfel încât condițiile fiind date, fenomenul trebuie să se producă cu necesitate. (3) Concepție filozofică potrivit căreia fenomenele din univers se află în interdependență, condiționându-se reciproc și supunându-se necesității oarbe. https://dexonline.ro/definitie/determinism.

Traducerea Bibliei în limba slavonă[1]

Ștefan Munteanu
profesor universitar dr.
Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris
stefan.munteanu@saint-serge.net

Slavona veche sau paleoslava

„Slavona veche" sau „paleoslava" desemnează, în genere, limba vorbită de populațiile care făceau parte din marea familie a popoarelor slave. Este posibil ca la început să fi existat o limbă comună a acestor populații care apoi a dat naștere la diversele limbi și dialecte slave mai mult sau mai puțin diferite între ele. În orice caz, „slavona veche" sau „paleoslava" nu trebuie considerată „mama" limbilor slave actuale, ci o „soră" a acestora. În timpul Sf. Chiril şi Metodie, considerați „apostolii slavilor", această limbă era vorbită de populațiile slave din împrejurimile Salonicului şi Bizanțului. După misiunea Sf. Chiril și Metodie ea va fi adoptată ca limbă literară de marea majoritate a popoarelor slave.

Ca instrument de cultură, „paleoslava" a avut o arie largă de răspândire, cuprinzând Marea Moravie (teritoriul actual al Cehiei şi al Slovaciei), Bulgaria veche, Serbia, Croaţia şi Rusia veche, fiind ulterior utilizată ca limbă liturgică chiar și în ţări neslave, precum Ţările Române şi Lituania. Devenită cu timpul o limbă moartă, „slavona veche" rămâne până astăzi limba liturgică oficială a Bisericilor ortodoxe din Rusia, Bielorusia, Ucraina, Serbia, Bulgaria, Macedonia, Cehia şi Polonia.

Activitatea misionară a Sf. Chiril şi Metodie

Începutul traducerii Bibliei în limba slavonă este legată de activitatea misionară a fraţilor Chiril (827-869) şi Metodie (825-885). Originari din oraşul Salonic (în nordul Greciei, pe ţărmul Marii Egee), ei îndeplinesc, începând cu anii 862-863, o importantă operă de evanghelizare în Marea Moravie. În lupta împotriva expansiunii francilor, exercitată prin misionarii latini, Rostislav, cneazul Marii Moravii (un vast imperiu fondat în 846 şi care se întindea din Dalmaţia până la Polonia), cere împăratului bizantin Mihail al III-lea (842-867) să-i trimită cărturari care să propovăduiască învățătura creştină în limba slavă, limba poporului său. Desemnați de Mihail al III-lea, cei doi fraţi se îndreaptă în 862 spre Moravia unde ajung probabil cu o parte din cărţile liturgice traduse în limba slavonă vorbită în

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (1/2022).

zona Salonicului. În decurs de mai puţin de patru ani, cât stau în Moravia, ei traduc Liturghia, Evanghelia, Apostolul, părţi din Psaltire şi alte cărţi bisericești.

Această perioadă este marcată şi de numeroase conflicte cu misionarii latini. Cum teritoriul în care îşi desfăşurau activitatea era în jurisdicția papei, Chiril şi Metodie sunt chemaţi la Roma de papa Nicolae I (858-867) pentru a răspunde acuzațiilor ce li se aduceau. Între timp papa Nicolae I moare, iar scaunul pontifical este preluat de Adrian al II-lea (867-872). La sfârşitul anului 867, Chiril şi Metodie ajung la Roma unde sunt primiţi de noul papă căruia îi aduc în dar moaştele Sf. Clement Romanul. Convins de importanţa misiunii celor doi fraţi, papa Adrian aprobă folosirea limbii slavone în cult şi le permite să-şi continue activitatea. Chiril se îmbolnăvește şi moare la Roma în 869, fiind îngropat în Biserica Sf. Clement. Metodie este hirotonit episcop de Panonia şi Moravia şi numit legat al papei pentru naţiunile slave. Cu toate acestea, la întoarcerea sa în Moravia în 870, Metodie a trebuit să înfrunte singur contestațiile clerului franc asupra întinderii jurisdicției sale şi a validității liturghiei în limba slavonă. Condamnat de episcopii franci la sinodul de la Ratisbona, Metodie este demis şi întemnițat. După trei ani, papa Ioan al VIII-lea (872-882) îl eliberează şi-l reinstalează arhiepiscop de Moravia, cu condiția să nu mai liturghisească în limba slavă, ci numai să predice. În 880, același papa aprobă prin bula *Industriae tuae*, adresată principelui Sveatopluk al Moraviei (871-894), folosirea slavonei la liturghie şi la citirea textelor traduse din Noul şi Vechiul Testament, cu amendamentul că întâi să se citească Evanghelia în latină şi apoi în slavonă. Metodie moare în 885, iar liturghia slavonă este condamnată de papa Ştefan al V-lea (885-891).

Imediat după moartea lui Metodie, ca urmare a confruntărilor cu misionarii latini sprijiniți de Roma, ucenicii săi sunt nevoiți să se retragă în Macedonia şi Bulgaria unde sunt primiți de cneazul Boris-Mihail (852-888). În perioada imediat următoare aceștia continuă munca de traducere din greacă în slavonă a cărților religioase şi de copiere a celor deja traduse.

Potrivit mărturiilor biografice, în epoca chirilo-metodiană (anii 863-885) au fost traduse din greacă în „paleoslavă" aproape toate cărţile Bibliei, excepţie făcând cărţile Macabei. Majoritatea specialiștilor preferă astăzi să le atribuie doar traducerea principalelor texte biblice utilizate în cadrul slujbelor liturgice: Evanghelia, Apostolul şi Psaltirea. Traducerea completă a celorlalte cărți ale Sfintei Scripturi n-avea să se termine decât în Bulgaria prin osteneala ucenicilor.

Alfabetul „glagolitic" şi „chirilic"

Primele texte slave traduse de Chiril şi Metodie şi de ucenicii acestora începând din a doua jumătate a secolului al IX-lea nu s-au păstrat în original, ci doar în copii

ulterioare. Cele mai vechi manuscrise slave, datate de la sfârşitul secolului al X-lea şi mai ales din secolul al XI-lea, sunt scrise în două alfabete: „glagolitic" şi „chirilic".

Alfabetul „glagolitic" a fost introdus în Marea Moravie de Chiril şi Metodie în scopul notării corecte a sunetelor din limba vorbită de populația din această regiune. Denumirea sa este însă destul de nouă şi vine de la termenul *glagoljati* care în limba sârbo-croată înseamnă „a vorbi" sau „a rosti" (în slavonă). În Croaţia, preoţii catolici care slujeau liturghia în limba slavonă veche erau numiţi „*glagoljaši*". Cele mai vechi manuscrise biblice în alfabet „glagolitic", de la sfârşitul secolului al X-lea şi mai ales din secolul al XI-lea, sunt: *Tetraevanghelul de la Zograf, Tetraevanghelul de la Mănăstirea Sf. Maria, Evangheliarul lui Assemani, Psaltirea de la Sinai*.

Denumirea celui de-al doilea alfabet este legată de numele Sf. Chiril. Contrar a ceea ce putem crede, alfabetul „chirilic" nu este o invenție a sa, ci o adaptare a celui glagolitic. El este atribuit episcopului Clement de Ohrida (840-916), ucenic al sfinţilor Chiril şi Metodie, care a elaborat un alfabet mult mai simplu decât glagoliticul original. Cele mai vechi manuscrise biblice în „chirilic", din secolul al XI-lea, sunt: *Evangheliarul lui Sava, Apostolul de la Enina, Evangheliarul de la Reims, Evangheliarul din Ostromir*.

Slavii occidentali au rămas fideli alfabetului „glagolitic" şi liturghiei slave în ciuda deciziilor defavorabile a sinoadele locale de la Split din anii 925 şi 1061. Pentru conservarea cărţilor liturgice scrise în alfabetul glagolitic şi a liturghisirii în limba poporului, preoţii croaţi nu au ezitat să atribuie alfabetul Fericitului Ieronim de Stridon. Astfel, în 1248 papa Inochentie al IV-lea (1243-1254) autorizează liturghia în slavonă şi folosirea alfabetului „glagolitic" motivând că acesta „există din epoca lui Ieronim". Slavii răsăriteni, începând din secolul al XIII-lea, abandonează alfabetul „glagolitic" în favoarea celui chirilic. Simplificat în 1708 de ţarul Petru cel Mare (1772-1725), el stă la originea actualului alfabet rus, bielorus, ucrainian, bulgar, sârb şi macedonian.

Între cele două alfabete există o serie de asemănări care au condus pe cercetători la ipoteza unei origini apropiate: alfabetul „glagolitic" provine din alfabetul minuscul grecesc completat cu câteva semne de origine orientală, în timp ce cel „chirilic" are ca model alfabetul uncial grecesc considerat mult mai nobil pentru scrierea textelor liturgice[2].

Biblia Mitropolitului Ghenadie de Novgorod (1499)

Cărţile Scripturii în „paleoslavă" au fost traduse şi reunite pentru prima dată într-un singur volum la sfârşitul secolului al XV-lea în Biblia de Novgorod (1499).

[2] Jacqueline de Proyart, 'La Bible slave.' In *Le Grand Siècle et la Bible*, - Bible de tous les Temps 6, ed. J.-R. Armogathe (Paris: Beauchesne, 1989), 383-422.

Înainte de această dată au existat probabil în Rusia traduceri ale tuturor cărţilor, dar care au dispărut după invazia tătarilor din secolul al XIII-lea. Cele mai vechi manuscriselor biblice păstrate din epoca premongolă provin din Rusia de Nord-Vest şi conţin textul Evangheliilor: Evangheliarul lui Mstislav (1117), Evangheliarul de Galitci (1144), Evangheliarul lui Dobrilov (1164).

Apariţia primului manuscris complet al Bibliei slavone este motivată de lupta Bisericii împotriva mişcării novgorodo-moscovite a „iudaizanţilor”. Apărută la începutul anului 1470 la Novgorod, secta cunoaşte la doar un deceniu o largă răspândire printre demnitarii şi clericii din Moscova. Alături de învăţăturile eretice – contestarea dogmei Sf. Treimi, a cultului Maicii Domnului, a cinstirii sfinţilor şi icoanelor, nerecunoaşterea ierarhiei, practica astrologiei şi magiei –, „iudaizanţii” exprimau unele rezerve privind traducerea textului biblic. În acest context, preotul Ivan Cherny († 1490) din Moscova corectează, folosindu-se de alte manuscrise slave, un codex de la sfârşitul secolului al XIV-lea sau începutul secolului al XV-lea ce conţinea cărţile Iosua, Judecători, Rut şi Estera. Cherny se foloseşte apoi de codex pentru corectarea cărţilor biblice din manuscrisul Cronicei ruse de la Lavra Sf. Treime din Moscova.

Tot în această perioadă se realizează şi o revizuire a traducerii Pentateuhului pe baza textului ebraic (TM). Textul revizuit conținea glose marginale şi era împărţit în 52 *parašôth* (secţiuni sau pericope liturgice citite sâmbăta la sinagogă) care corespundeau celor 52 de săptămâni din timpul anului liturgic: 12 la Facerea, 10 la Ieşirea (TM conţine 11), 10 la Leviticul; 10 Numerii (TM conţine 11); 10 pentru Deuteronomul. Revizuirea este atribuită lui Teodor, un evreu din Rutenia convertit la creştinism de Mitropolitului Zosima al Moscovei (1448-1461)[3].

În 1484, la alegerea sa în scaunul mitropolitan de Novgorod (1484-1504), Ghenadie nu găseşte în manuscrisele slavone pe care le avea la dispoziţie toate cărţile Bibliei. În lupta împotriva „iudaizanţilor”, el decide să reunească textele existente şi să traducă pe cele care lipseau pentru a pune la dispoziţia clerului un codex complet al Bibliei. Proiectul avea să dureze mai bine de şapte ani şi este opera uni grup de cărturari conduşi de arhidiaconul Gherasimov Popovka. Printre traducători se remarcă Dmitri Gherasimov şi Vlas Ignatov, la care se adaugă Veniamin, un călugăr dominican de origine croată sau cehă – „slav din naştere şi latin de credinţă”[4] –, ajuns la Novgorod în anul 1490.

---

[3] Textul Pentateuhului revizuit nu a influenţat direct Biblia din 1499, glosele ebraice regăsindu-se doar în Bibliile din 1581 şi 1663. Totuşi traducătorii Bibliei de la Novgorod cunoşteau această revizuire: a patra prefaţă conţine o listă a celor 52 *parašôth* care figurează apoi în textul Pentateuhului.

[4] Georges Florovsky, *Les voies de la théologie russe*, trans. J.-L. Palierne (Lausanne: L’Age d’Homme, 2001), 20.

Prima etapă a proiectului a constat în colectarea tuturor manuscriselor biblice disponibile. Textul slavon a fost apoi comparat cu cel latin din *Vulgata*, după care erau modificate frazele obscure şi expresiile arhaice. În caz de lacună parţială sau totală, textul slavon era completat sau tradus integral după *Vulgata*. În plus, ordinea cărţilor şi împărţirea lor în capitole, precum şi numărul cărţilor „deuterocanonice" ale Vechiului Testament, corespundeau *Vulgatei*.

Principala ediţie latină utilizată de traducători a fost Vulgata tipărită în patru volume la Nürnberg în 1487 de Anton Koberger. O altă ediţie este cea publicată la Basel în 1487 de Nicolaus Kesler sau o reeditare a acesteia la Basel în 1491. Ediţiilor latine se adaugă două Biblii germane tipărite de Heinrich Quentel la Köln în 1478, din care au fost împrumutate titlurile pericopelor. Tot după textul german, Dmitri Gherasimov a tradus a treia prefaţă ce conţinea lista celor 75 cărţi ale Bibliei, urmată de o explicaţie privind împărţirea textului în pericope. Unele expresii şi cuvinte de origine cehă arată că traducători au avut la dispoziţia lor fie ediţia princeps a traducerii cehe a Vulgatei publicată la Praga în 1488 sau a doua ediţie apărută la Kuttenberg în 1489.

Textul final al Bibliei lui Ghenadie era însoţit de comentarii luate din lucrarea teologului franciscan Nicola de Lyra, *Postilla litteralis et moralis in Vetus et Novum Testamentum*, publicată pentru prima dată la Nürnberg în 1493. Comentariile includeau de asemenea părţi din *Additiones ad Postillam magistri Nicolai de Lyra* a episcopului Paul de Sancta Maria, din *Defensorium Postillae Nicolai de Lyra contra Paulum Burgensem* de Matthias Doering şi din *Postillae super prologos S. Hieronymi* de William Brito. Unele cărţi profetice ale Vechiului Testament (Isaia, Plângeri, Iezechiel, Osea, Amos, Miheia, Ioil, Avdie, Iona, Naum, Avacum, Sofonie) cuprind scurte introduceri luate din comentariile Fericitului Teodoret al Cirului.

Deşi este greu de stabilit originea, numărul şi conţinutul manuscriselor slavone care circulau în Rusia înainte de secolul al XVI-lea şi care au stat la baza Bibliei din 1499, specialiştii propun totuşi următoarea clasificare:

Pentru Noul Testament se pot admite cel puţin patru surse:

(1) traduceri ale Sf. Chiril şi Metodie din secolul al IX-lea, conţinând părţi din Evanghelii, Apostol şi Apocalipsă, şi care au fost mai târziu completate de traducători anonimi;

(2) traduceri realizate între secolele al XII-lea şi al XIII-lea în Rusia;

(3) traducerea Noului Testament făcută de Alexei, mitropolitul Kievului şi a toată Rusia (1354-1378), în jurul anului 1355;

(4) o ediţie a *Evangheliei de la Moscova* din secolul al XV-lea bazată pe texte slave revizuite ce proveneau din Bulgaria şi Serbia.

Pentru Vechiul Testament se pot considera de asemenea patru surse:

(1) vechi manuscrise conţinând traduceri din timpul Sf. Chiril şi Metodie sau a ucenicilor lor: Facerea, Ieşirea, Leviticul, Numerii, Deuteronomul, Iosua, Judecători, Rut, 1-4 Regi, Iov, Psalmi, Pilde, Ecclesiastul, Siracide, Sofonie, Agheu, Zaharia şi Maleahi;

(2) cărţi profetice traduse în Bulgaria în timpul ţarului Simeon (893-927) şi transmise în mare parte în cărţile liturgice sau comentariile patristice: Isaia, părţi din Ieremia, Plângeri, Baruh, Epistola lui Ieremia, Iezechiel, Daniel, cei 12 Profeţi mici;

(3) două cărţi traduse în Rusia: Estera tradusă între secolele al XI-lea şi al XIII-lea după un original ebraic sau un texte grec apropiat celui ebraic, Cântarea Cântărilor apărută în secolul al XII-lea într-o versiune prescurtată însoţită de comentarii patristice;

(4) texte şi cărţi traduse din *Vulgata*: lacunele din Ieremia (1,9-10; 1,18–2,1; 2,13–25,14; 46,1–52,3) şi Estera (pasajele specifice textului grec al Septuagintei și absente din TM, așezate în *Vulgata* la capitolele 10,4–16,24), 1-2 Paralipomena (1-2 Cronici), Ezdra, Neemia (2 Ezdra), 3 Ezdra, 4 Ezdra, Tobit, Iudit, Înţelepciunea lui Solomon, 1-2 Macabei[5].

Primul codex complet al Bibliei slavone (*Gennadievskaia Biblia*) conţinea 986 pagini şi a fost copiat în 50 exemplare. În a doua jumătate a secolului al XVI-lea, Evangheliile, Faptele Apostolilor, Epistolele şi părţi ale Psaltirii au fost deseori tipărite la Lvov şi Vilnius. În 1564, Ivan Fedorov tipăreşte la Moscova un Apostol, prima carte tipărită în Rusia, în care completează lacunele din textul slavon cu versete luate din Bibliile latine, germane şi cehe.

Psalmii cu comentarii a lui Maxim Grecul (1521)

La numai un deceniu după apariţia Bibliei lui Ghenadie, multe erori încep să se strecoare în manuscrisele biblice. La începutul secolului al XVI-lea asistăm la o primă încercare de revizuire a textului biblic, în special din cărţile liturgice. La cererea cneazului Vasile al III-lea (1479-1533), în 1518-1519 ajunge la Moscova Maxim Grecul care va fi însărcinat cu corectarea cărţilor liturgice şi uniformizarea ritualului potrivit manuscriselor greceşti. Călugăr la Mănăstirea Vatoped din Muntele Athos, Maxim (pe numele de mirean Mihail Trivolis), era un mare savant grec care studiase timp de zece ani filosofia şi filologia în Italia.

În 1521, după un an şi jumătate de muncă, Maxim, care nu cunoştea limba slavonă, realizează cu ajutorul lui D. Gherasimov şi V. Ignatov o nouă traducere a

[5] Absenţa cărţii 3 Macabeilor din Vechiul Testament se explică prin faptul că prima traducerea latină a textului grec apare în Vulgata tipărită la Lyon în 1532, în timp ce includerea cărţii 4 Ezdra prin prezenţa sa în ediţiile Vulgatei. Toate traducerile făcute după Vulgata sunt atribuite de specialiști călugărului dominican Veniamin.

Psalmilor în care pasajele dificile erau însoţite de comentarii. După traducerea altor texte biblice (Estera, 4 Macabei) şi comentarii patristice (*Comentariile Sf. Ioan Gură de Aur*), Maxim îşi exprimă dorinţa de a se întoarce în Muntele Athos. Cneazul Vasile al III-lea îl reţine şi-i cere să continue revizuirea cărţilor liturgice. Corectările aduse de Maxim stârnesc controverse în sânul ierarhilor ruşi şi în 1525 el este condamnat de erezie la sinodul de la Moscova. Timp de 30 de ani, Maxim este întemniţat în diferite mănăstiri până la moartea sa în 1556. În 1565, I. Fedorov publică o nouă ediţie a Psalmilor cu comentarii a lui Maxim Grecul revizuită din punct de vedere stilistic şi lexical.

Biblia de la Ostrog (1581)

În a doua jumătate a secolului al XVI-lea, în urma unirii de la Lublin (1569), apar în Lituania-Polonia centre de tipar şi de cultură slavă prin care populaţia ortodoxă ruteană încerca să rivalizeze cu educaţia oferită de colegiile iezuite. Această mişcare culturală a beneficiat nu doar de sprijinul negustorilor şi meşteşugarilor ruteni, dar şi de cel al nobilimii. Un rol important revine prinţului Constantin Ostrogski (1526-1608), membrul unei ilustre familii rutene. Ostrogski transformă în 1577 oraşul său Ostrog într-un adevărat centru de educaţie şi cultură slavă orientală cunoscut sub numele de „Academia din Ostrog". El fondează de asemenea o tipografie unde aveau să apară mai multe lucrări în slavonă, printre care Biblia de la Ostrog, prima ediţie completă tipărită a Bibliei slavone.

Printre „iubitorii de înţelepciune"[6] greci şi slavi care au activat la Ostrog, se număra Gherasim Smotriţchi, primul rector al Academiei şi colaboratorul principal în pregătirea Bibliei, Ivan Fedorov, cunoscutul tipograf rus, preotul Vasile Surazschi, autorul lucrării *Despre o credinţă unită*, publicată la Ostrog în 1583, preotul Damian Nalivako, parohul Bisericii Sf. Nicolae din Ostrog, şi Jan Liatos, cunoscut matematician şi astronom.

Cea mai importantă realizare a „Academiei din Ostrog" a fost tipărirea Bibliei în 1581. Operă a necesitat trei sau patru ani de muncă pentru realizarea căreia cărturarii din Ostrog s-au folosit de mai multe manuscrise, ediţii şi traduceri ale textului biblic. Încă din 1570, prinţul Constantin începe să procure din diferitele părţi ale Rusiei manuscrise conţinând cele mai bune traduceri slavone ale textului biblic. Din păcate, după cum el însuşi mărturisea în prima prefaţă a Bibliei, „dintre toate manuscrisele Vechiului Testament nu s-a găsit nici unul perfect". El obţine în 1571 sau 1573 de la ţarul Ivan cel Groaznic (1530-1584) o copie a Bibliei lui Ghenadie. Pe lângă Biblia lui Ghenadie, Ostrogski aduce din Boemia, Balcani,

---

[6] Florovsky, *Les voies de la théologie russe*, 34.

Constantinopol şi „ţările latine"[7], cele mai bune copii ale Septuagintei disponibile în greacă sau slavonă. El a pus de asemenea la dispoziţia traducătorilor Biblia catolică cehă tradusă după *Vulgata* şi reeditată de Jiří Melantrich în 1570, Biblia poloneză a lui Leopolity tradusă de catolici după *Vulgata* şi publicată la Cracovia în 1561, Biblia poloneză a lui Radziwill tradusă de protestanţi după TM şi publicată la Brest-Litovsk în 1563[8]. Pentru textul grec, traducătorii s-au folosit de ediţia Aldină a Septuagintei publicată de Aldo Manuzio la Veneţia în 1518 şi de *Biblia Poliglota Complutense* realizată de cardinalul Ximens la Alcala între 1514-1517.

Potrivit informaţiilor din pagina de titlu, ediţia de la Ostrog s-a vrut o revizuire după Septuaginta a Bibliei Mitropolitului Ghenadie. În realitate, ea este o compilaţie de texte revizuite după Septuaginta şi *Vulgata* şi conţine o serie de modificări importante:

(1) cărţile 1-2 Paraliponema, Ezdra, Neemia (2 Ezdra), Înţelepciunea lui Solomon, 1-2 Macabei au fost confruntate cu textul Septuagintei şi corectate unde era necesar;

(2) Cântarea Cântărilor a fost retradusă integral din greacă;

(3) textul cărţii Estera este înlocuit cu traducerea lui Maxim Grecul făcută după Septuaginta;

(4) cartea 3 Macabei a fost tradusă şi inclusă acum pentru prima oară în Biblia slavonă;

(5) Pentateuhul conţine rectificări şi glose preluate din manuscrisul slavon revizuit în secolul al XV-lea după TM;

(6) cărţile Tobit, Iudita, 3-4 Ezdra, si părţi din Ieremia (1,9-10; 1,18–2,1; 2,13–25,14; 46,1–52,3), au fost revizuite după *Vulgata*;

(7) Rugăciunea lui Manase este preluată de Fedorov din Ceaslovul său şi adăugată la sfârşitul cărţii 2 Paraliponema conform ordinei din *Vulgata*;

(8) Faptele Apostolilor şi Epistolele reproduc textul și ordinea cărţilor din Apostolul publicat de Fedorov la Moscova în 1564 şi la Lvov în 1574;

(9) textul este însoţit de diverse note și pasaje explicative, cum ar fi introducerile la Evanghelii ale Sf. Teofilact al Bulgariei, iar la sfârșitul cărţii lista pericopelor evanghelice la duminicile şi sărbătorile de peste an.

În 1580 Fedorov tipăreşte într-un format mic „Noul Testament cu Psalmii", iar în august 1581 întreaga Biblie în 1000 sau 1200 exemplare. Cele 76 cărţi sunt împărţite în capitole şi repartizate pe două coloane de 50 rânduri fiecare. Aceeași

---

[7] Andrei S. Desnitsky, „The Septuagint as a Base Text for Bible Translations in Russia," *The Bible Translator* 56 (2005): 245-252.

[8] Anatoly Alexeev, „Masoretic Text in Russia," in *Text, theology and translation: Essays in honour of Jan de Waard*, Simon Crisp and Manuel Jinbachian (eds.) (Swindon: United Bible Societies, 2004), 13-30.

Biblie a fost retipărită la Ostrog în 1595. În 1614 apar doar Evangheliile la Moscova, iar în 1623 şi 1644 Noul Testament la Vilnius şi respectiv Lvov.

Biblia de la Moscova (1663)

Această Biblie apare pe fondul încercării Rusiei de extindere a influenței sale asupra populaţiei ortodoxe ucrainene, mai ales după revolta cazacilor din 1648 când Ucraina beneficia de o relativă autonomie politică. La sfârşitul secolului al XVII-lea, odată cu împărţirea statului polono-lituanian între vecinii săi mai puternici, teritoriul Ucrainei va fi însă înglobat Imperiului Rus. Ca urmare a diverselor corectări aduse textelor slave, între cărţile liturgice ucrainene şi ruse existau diferenţe importante. Cum cărţile tipărite în Polonia-Lituania se bucurat de o mare folosinţă, în 1628 Sinodul Bisericii Ruse decretează ca ele să fie înlocuite cu ediţiile moscovite. Acestea din urmă fuseseră corectate după un text grec considerat în mod greşit mai vechi sau mai original decât cel slavon. Cărturarii ruşi au observat că şi textul Bibliei de la Ostrog folosit în Ucraina era mult mai apropiat de textul grec al Septuagintei decât cel al Bibliei lui Ghenadie. Se impunea așadar realizarea unei noi traduceri a Bibliei după textul Septuagintei, doar că la Moscova lipseau persoanele competente.

În 1648, ţarul Alexei Mihailovici (1645-1676) invită la Moscova doi erudiţi călugări, profesori la Colegiul din Kiev, Epifanie Slavineţki şi Arsenie Suchanovski, împreună cu câţiva tipografi din Kiev pentru a pregăti editarea unei noi Biblii slavone. Într-un prim moment, cei implicaţi în proiect pregătesc o revizuire a Bibliei de la Ostrog, dar realizează repede că traducerea trebuia reluată în întregime. Din păcate acest lucru nu a fost posibil. Epifanie Slavineţki este cooptat de Patriarhului Nikon Minov (1652-1658) şi devine principalul său asistent în reforma de revizuire şi de publicare a cărţilor liturgice, reformă care a dus la schisma vechilor credincioşi din Biserica Rusă. În cadrul acestei reforme în 1653 apare Apostolul, în 1657 Evangheliarul, în 1658 Ceaslovul şi Psaltirea.

În 1663 este tipărită la Moscova prima ediţie a Bibliei slavone cu binecuvântarea Sinodului Bisericii Ruse. În afară de unele modificări minore (revizuirea Psalmilor după textul grec; prefaţarea Psalmilor cu „Scrisoarea către Marcelinus” a Sf. Atanasie al Alexandriei tradusă de Epifanie Slavineţki; *comma ioaneum* tradusă în 1In 5,7-8; indicarea pasajelor paralele; corectarea textului din punct de vedere ortografic; înlocuirea cuvintelor arhaice şi neclare), Biblia din 1663 este o reeditare a celei de la Ostrog. Tipărită în 2412 exemplare, ediția se prezintă sub o forma grafică de înaltă calitate.

În 1674, ţarul Alexei cere, cu aprobarea Sinodului, lui Slavineţki să retraducă întreaga Biblie după textul original grec din Septuaginta imprimată la Frankfurt în 1597, din Poliglota lui Brian Walton de la Londra din 1654-1657, şi ediţia Sixtină a Septuagintei din 1587. Slavineţki, împreună cu alţi şase colaboratori, începe munca

de traducere şi până la moartea sa, în 1675, termină doar Noul Testament.

Biblia de la Moscova, în slavonă *Pervopečatnaja* (prima a fi tipărită), se va impune nu doar în Biserica Ortodoxă Rusă. Din cauza anteriorităţii sale faţă de sinodul din 1666, la care au fost condamnaţi adversarii reformei Patriarhului Nikon, ediția din 1663 rămâne până astăzi singura Biblie recunoscută de vechii credincioși (*rascolnici*).

Epoca lui Petru cel Mare (1672-1725)

Domnia lui Petru cel Mare reprezintă un moment important atât pentru istoria şi cultura Rusiei, cât şi pentru viaţa Bisericii ortodoxe. În noul context cultural, traducerea Bibliei în limba poporului era considerată de Petru cel Mare o provocare a epocii sale.

În 1712, Petru cel Mare emite un „ucaz” prin care ordonă crearea unei comisii însărcinate cu revizuirea completă a Bibliei din 1663 după textul Septuagintei. Potrivit decretului, din comisia de traducători, editori şi tipografi făceau parte ieromonahul Sofronie Leichoude, arhimandritul Teofilact Lopatinski, Teodor Polikarpov, Nicolae Semenov, călugării Teolog şi Iosif. Proiectul nu s-a bucurat de sprijinul ierarhilor şi clerului, aceştia amintindu-şi încă de ultima încercare de revizuire a Bibliei încheiată cu schisma din 1666. Comisia începe totuşi munca de traducere în anul 1713, iar după trei ani, la cei şase membri se vor adăuga Ioan Leichoude şi Athanasie Kondoide. Revizuirea întregii Biblii a necesitat zece ani, în 1723 manuscrisul final fiind depus spre aprobare Sinodului Bisericii Ruse.

În 1724 ţarul dispune ca modificările aduse Bibliei din 1663 să fie verificate și apoi introduse în text, iar pentru evitarea unei noi schisme, cere ca pasajele ce urmau să fie înlocuite să fie totuşi păstrate în glose marginale. În plus, textul final trebuia să-i fie prezentat spre aprobare. Printr-un alt decret din acelaşi an, Petru ordonă ca textul Psalmilor să rămână neschimbat, eventualele modificări urmând să fie plasate în glose marginale. Membrilor Sinodului le-au fost prezentate apoi diferitele modele de tipărire a textului ce urmau a fi transmise ţarului spre alegere. Din păcate, odată cu moartea lui Petru cel Mare în 1725, proiectul de tipărire a Bibliei este abandonat. Abia la sfârşitul anului 1725, împărăteasa Ecaterina I (1725-1727), alege modelul de tipărire şi ordonă ca Lopatinski şi Kondoide să reverifice întreaga operă. Moartea Ecaterinei în 1727 duce din nou la abandonarea proiectului.

Potrivit datelor conţinute în manuscrisul păstrat la biblioteca sinodală din Moscova, prima carte tradusă a fost Numerii în 1714, iar ultima Iudita în 1720, după care a urmat re-lecturarea întregii traduceri de către membrii comisiei. În ceea ce priveşte textul Septuagintei, traducătorii s-au folosit de *Poliglota de la Londra* (1655-1657), editată de Brian Walton (includea pentru prima dată variante din codexul *Alexandrinus*), ediţia Aldină a Septuagintei (1518) publicată de Aldo

Manuzio la Veneţia, ediţia Sixtină a Septuagintei (1587), la care se adaugă traducerea latină a ediţiei Sixtine (1588), publicată de Flaminio Nobili la Roma. Textul traducerii slavone este însoţit de citate patristice, inclusiv din Fericitul Augustin și Sfântul Ambrozie, fiind de asemenea luate în considerare și utilizate *Commentaria in Scripturam Sacram* de Cornelius a Lapido, *Postilla litteralis et moralis in Vetus et Novum Testamentum* de Nicola de Lyra și *Synopsis criticorum aliorumque sacrae Scripturae interpretum* de Matthew Poole.

Menţionăm de asemenea că în 1716 Petru cel Mare, în încercarea sa de modernizare a statului, ordonă pregătirea unei ediţii bilingve olandezo-rusă a Noului Testament menită să faciliteze supuşilor săi învăţarea limbii olandeze. Textul olandez al Bibliei States-General, publicat pentru prima dată la Leiden în 1637, este tipărit la Haga în 1717 în două volume pe coloana din stânga. Apoi, în 1718-1719 la Sankt Petersburg este tipărit pe coloana din dreapta textul slavon al ediţiei din 1663. Mulţumit de rezultat, Petru cel Mare dispune să fie tipărit în mod asemănător şi Vechiul Testament. Când cele patru volume în olandeză tipărite la Amsterdam în 1721, ajung la Sankt Petersburg în 1723 s-a descoperit că textul tradus din ebraică era în multe locuri în dezacord cu cel slavon. În 1724 ţarul Petru hotărăşte ca problema să fie rezolvată prin adăugarea unor glose care să indice diferenţele între cele două versiuni. Moartea ţarului în 1725 împiedică finalizarea proiectului[9].

Biblia Elisabetană (1750-51)

În 1735 Sinodul Bisericii Ruse reia ideea tipăririi unei noi Biblii şi se decide realizarea ei în capitala imperiului, la Sankt Petersburg, în Mănăstirea Alexander Nevsky sub directa supraveghere a arhiepiscopului Teofan Prokopovici. Pentru a nu pierde timpul cu verificarea şi aprobarea unei noi versiuni integrale, se preferă retipărirea Bibliei din 1663, indicându-se în glose marginale locurile unde vechea traducerea se deosebea semnificativ de cea nouă. După moartea lui Teofan Prokopovici în 1736, arhimandritul Ştefan Kalinovski de la Mănăstirea Alexander Nevsky este numit în fruntea comisiei de revizuire şi tipărire a noii Biblii. În 1738 comisia îşi încetează activitatea. Ştefan Kalinovski nu era de acord

---

[9] Merită însă reținut faptul ca în toată această perioadă au fost imprimate unele texte ale Bibliei din 1663 însoţite sau nu de comentarii: Evangheliile comentate de Teofilact (Moscova, 1698), Psaltirea (Moscova, 1698), Noul Testament (Moscova, 1702), Noul Testament (Kiev, 1703), Evangheliile (Moscova, 1711), Noul Testament comentat (Cernigov, 1717), Psaltirea (Moscova, 1717). La acestea se adaugă două ediţii neliturgice ale Psalmilor: poetul Simeon Polotsky compune în 1680 o traducere versificată în slavonă, iar în 1683 Avraam Firsov traduce în rusă Psaltirea calvină din Biblia de la Brest-Litovsk (1563). Aceasta din urmă este prima traducere din Rusia a unui text biblic în limba vorbită de popor. În urma reacțiilor negative, patriarhul Ioachim Savelov (1674-1690) o va interzice credincioșilor.

cu folosirea *Vulgatei* pentru revizuirea anumitor cărţi (Tobit, Iudita, 3 Ezdra). În plus, faptul că între rânduri și în margine erau adăugate glose cu variantele de citire și corecturile efectuate, făceau ca textul să fie ilizibil sau indescifrabil. În speranța găsirii unei soluţii, Kalinovski adresează mai multe rapoarte Sinodului, dar nu primeşte nici un răspuns. În 1739 el este hirotonit episcop de Pskov, iar revizuirea şi tipărirea Bibliei a fost abandonată.

În 1741 membrii Sinodului decid revizuirea Bibliei din 1663 pe baza textului Septuagintei imprimat în *Biblia poliglotă de la Londra* (1655-1657). Pentru buna desfăşurare a revizuirii se hotărăşte tipărirea ei la Academia din Moscova. În 1743 arhimandritul Tadeu Kokuilovici şi Chiril Florinski, rectorul Academiei din Moscova, au completat revizuirea textului şi l-au supus Sinodului pentru verificare şi aprobare. Din raportul revizorilor, reiese că textul Vechiului Testament era acum mai apropiat de cel din codexul *Alexandrinus* tipărit în *Poliglota de la Londra*. Cu toate acestea, revizorii nu au urmat meticulos textul Poliglotei. Ei au ţinut cont de asemenea de *Poliglota Complutense* (1514-1517) și ediţia Sixtină a Septuagintei (1587), atunci când acestea conțineau variante conforme cu textul slavon, indicând unde era necesar diferenţele cu cele din *Alexandrinus*. Pentru traducerea cărţilor Iudita, Tobit şi 3 Ezdra s-a folosit Septuaginta, iar pentru 4 Ezdra *Vulgata*, în timp ce Psalmii şi Noul Testament, din cauza desei lor citiri în biserică, nu au fost revizuiți.

În faţa ritmului lent cu care Sinodul lucra la verificarea şi aprobarea noii Biblii, împărăteasa Elisabeta (1741-1761) a considerat necesar să intervină. Printr-un „ucaz" din februarie 1744, care explică necesitatea Bibliei, atât în biserică cât și în popor, împărăteasa Elisabeta ordonă ca „membrii Sinodului să se reunească în perioada Postului Mare de două ori pe zi, cu excepția duminicilor și sărbătorilor, pentru revizuirea textului biblic în vederea tipării lui înainte de Paşte". O comisie este imediat formată din arhiepiscopul Ambrozie Iuşkevici de Novgorod, arhiepiscopul Iosif Volchanski de Moscova, episcopul Platon Malonovski de Sarai și arhimandriții Simion Todorski, Arsenie Mogilianski și Ilarion Grigorovici. În martie 1744 comisia raportează împărătesei că era imposibil să finalizeze revizuirea Bibliei din 1663 numai pe baza Septuagintei deoarece fragmentele traduse anterior din *Vulgata* nu se regăseau în textul grec. În aceste condiţii, Sinodul adoptată următorul principiu: dacă modificările propuse sunt conforme textului grec ele trebuie adoptate, în caz contrar, ele vor fi supuse spre aprobare Sinodului.

În 1745, sub presiunile crescânde ale împărătesei, Sinodul recomandă revizorilor să se limiteze doar la acele locuri unde existau contradicții flagrante între noul text şi Biblia din 1663 sau care par să conteste învățătura ortodoxă. Iar pentru a facilita comunicarea cu Sinodul, în 1746 comisia de revizuire este transferată la Sankt Petersburg.

În 1747 reexaminarea finală a textului revine unei comisii formate din ieromonahii Iacov Bloniţchi, profesor la Academia din Moscova, Varlaam Liaşchevschi și Ghideon Slominski, profesori la Academia din Kiev. În 1748 Bloniţchi se retrage din comisie, Liaşchevschi și Slominski continuând singuri revizuirea până-n septembrie 1750. Pe lângă Poliglote, ei s-au folosit de versiunile Septuagintei publicate de Lambertus Bos (Franeker, 1709) şi Christian Reinecceius (Leipzig, 1730), codexul *Alexandrinus* editat de Ernst Grabe (Oxford, 1707-1720) şi retipărit de Johann Jakob Breitinger (Zürich, 1730-1732).

În decembrie 1751 au fost tipărite la Sankt Petersburg primele 600 exemplare ale noii Biblii, iar în aprilie 1752 încă 1200. Cunoscută sub numele de Biblia Elisabetană (*Elizavetinskaia Bibliia*), după numele împărătesei, textul este retipărit în 1756, 1757, 1759, 1872.

Biblia din 1751 comportă unele modificări importante în raport cu cea din 1663:

(1) Epistola lui Ieremia, tipărită conform *Vulgatei* la sfârşitul cărţii Baruh (capitolul 6), este acum publicată separat după cartea Plângerile lui Ieremia;

(2) 4 Ezdra nu mai urmează după 3 Ezdra ci la sfârşitul Vechiului Testament, după 3 Macabei;

(3) pentru prima oară este tradus în slavonă sfârşitul versetul 10 din Rugăciunea lui Manase („ci am pus urâciuni şi am înmulţit smintelile");

(5) Psalmii şi Noul Testament sunt corectaţi ortografic şi gramatical, eventualele variante textuale fiind indicate în glose;

(6) împărțirea textului în capitole este corectată şi se introduce pentru prima dată numerotarea versetelor;

(7) în introducere găsim o traducere slavonă la „*Sinopsa* Sfintei Scripturi" atribuită Sf. Atanasie al Alexandriei, o listă a pericopelor rânduite la sărbătorile cu dată fixă, la cele cu dată schimbătoare şi la diferite slujbe, un catalogul alfabetic cu nume proprii şi cuvinte netraduse în text cu explicația sensului.

Biblia Elisabetană, numită şi „Biblia sinodală" deoarece a fost tipărită cu binecuvântarea Sinodului Bisericii Ruse, constituie până astăzi textul oficial canonic și liturgic al Sfintei Scripturi din Biserica Ortodoxă Rusă. El este de asemenea textul liturgic oficial utilizat de Bisericile Ortodoxe din Ucraina, Bielorusia, Bulgaria, Serbia, Macedonia, Cehia şi Polonia[10].

Traducerea sinodală a Bibliei (1876)

În 1852, Sinodul Bisericii Ruse decide traducerea Bibliei în limba rusă. Pentru realizarea ei, Sinodul numeşte o comisie formată din preoţii A.V. Gorski şi

---

[10] Erich Bryner, „Bible Translations in Russia," *The Bible Translator* 25 (1974): 318-331.

K.I. Nevostruiev, asistaţi de Filaret Drozdov, mitropolitul Moscovei. Sunt tipărite în 1860 Evangheliile, în 1862 întreg Noul Testament, iar în 1876 întreaga Biblie. Nu este o adaptare a textului slavon din Biblia din 1751, ci o traducere științifică bazată pe edițiile critice disponibile la acea epocă, respectiv Textul masoretic pentru cărțile canonice ale Vechiului Testament, Septuaginta pentru cărțile „deuterocanonice", *Vulgata* pentru 4 Ezdra, *Textus Receptus* pentru Noul Testament. Biblia din 1876, numită *Sinodal'nyi perevod* (Traducerea sinodală), a primit binecuvântarea Sinodului pentru uzul academic și individual al credincioșilor, dar nu şi liturgic. Toate edițiile sinodale care au urmat în 1882, 1907, 1917… şi până-n prezent sunt tipărite pe baza acestei versiuni cu diferite revizuiri aduse textului[11]. Traducerea sinodală a Bibliei ruse din 1876 va fi tradusă în 1901 în limba bulgară[12].

*

Propun în acest volum omagial dedicat Părintelui Profesor Ioan Chirilă un articol pregătit inițial pentru *Dicționarul Biblic Ortodox*, un proiect din păcate abandonat după plecarea dintre noi a preotului Ilie Chișcari, coordonatorul și secretarul comisiei de editare. Nădăjduiesc că Părintele Profesor va reuși să mobilizeze în jurul său, așa cum a făcut până în prezent, tânăra generație de bibliști pentru a finaliza acest proiect atât de necesar teologilor ortodocși români.

---

[11] Kathleen Cann, „Bible Societies in Russia and the Soviet Union: 1806-1988," *The Walls Get Broken Down. Bible Society Work in Central and Eastern Europe and the Former Soviet Union*. *Bulletin United Bible Societies* 166/167 (1993): 5-23.

[12] Pentru mai multe detalii vezi: Henry Cooper, *Slavic Scriptures: The Formation of the Church Slavonic Version of the Holy Bible* (Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2003); Alban Doudelet, „Orthodoxie et Bible," in *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*. Publié sous la direction du Centre: *Informatique et Bible Abbaye de Maredsous* (Brepols, Belgium, 2002), 939-52 ; Wemer Krause, „Die Bibel in Russland," *Kirche im Osten* 1 (1958): 11-23; Alexander Negrov, *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church: A Historical and Hermeneutical Perspective*, Beiträge zur historischen Theologie 130 (Tübungen: Mohr Siebeck, 2008); Jaroslaus Sedlàcek, „Slaves (Versions) de la Bible," in *Dictionnaire de la Bible*, vol. 5, ed. F. Vigouroux (Paris: Letouzey et Ané, Paris, 1912), 1800-8; Francis Thomson, „The Slavonic Translation of the Old Testament," in *Interpretation of the Bible*, ed. J. Krašovec (Ljubljana: Sheffield Academic Press, 1998), 605-920; Collectif, *Quand la Bible rencontre les Slaves*, Le monde de la Bible 243 (Paris: Bayard presse, 2022).

Canonul Noului Testament. Câteva consideraţii de ordin istoric şi teologic[1]

Adrian Murg
preot lector universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Ilarion V. Felea”
Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad
adrian.murg@yahoo.com

Introducere

Discuţiile legate de formarea şi conţinutul canonului Noului Testament sunt foarte vechi; de fapt, potrivit lui Kurt Aland[2], acestea încep chiar în vremea apariţiei ultimelor cărţi noutestamentare, după cum sugerează pasaje precum 2Pt 3,15-16, 2Tes 2,2, Col 4,16. Spre deosebire de conţinutul canonului Vechiului Testament, în privinţa căruia există diferenţe semnificative între tradiţiile creştine, lista cărţilor Noului Testament este aproximativ aceeaşi peste tot[3]. Totuşi, în pofida acestui aparent consens general, există unele probleme aflate încă în dezbaterea specialiştilor. De exemplu: În ce împrejurări a apărut nevoia unei precizări a conţinutului colecţiei de cărţi sfinte ale Bisericii? A fost vorba despre ereticul Marcion şi canonul său noutestamentar ciuntit? Sau despre alte grupări eretice precum gnosticii şi montaniştii[4]? Ori poate existenţa unui canon iudaic al Vechiului Testament a condus la ideea unui canon creştin al Noului Testament? Au fost şi factori teologici interni (precum întârzierea Parusiei) care au declanşat acest proces? În plus, existenţa mai multor variante de text al Noului Testament ne face să ne întrebăm: Care dintre acestea trebuie considerată canonică? De asemenea, există şi chestiuni cu implicaţii teologice care sunt un subiect de dezbatere nu doar între diferitele confesiuni

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în „Anuarul Facultăţii de Teologie din Arad. Anul universitar 2021-2022,” (Arad: Ed. Universităţii „Aurel Vlaicu”, Arad, 2023), 238-51.

[2] K. Aland, „Das Problem des neutestamentlichen Kanons,” în E. Käsemann, ed., *Das Neue Testament als Kanon* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 134-48. A se vedea în special p. 134.

[3] Există, totuşi, şi excepţii, cum ar fi Biserica Ortodoxă Siriacă Malankara (India) şi Biserica Siriacă Caldeeană, care păstrează canonul Peşittei, de douăzeci și două de cărţi. De asemenea, Biblia coptă a Bisericilor din Egipt şi Etiopia conţine un număr de cărţi noutestamentare mult mai mare.

[4] Pentru o discuţie detaliată a circumstanţelor istorice care au condus la formarea canonului Noului Testament vezi B. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 75-274.

creştine, ci şi între teologii aceleiaşi confesiuni. Între acestea se pot enumera: criteriile pentru stabilirea canonicităţii unei anumite cărţi şi posibilitatea modificării canonului sau a stabilirii unui „canon în interiorul canonului", adică raportul dintre diversitatea şi unitatea canonului. De asemenea: poziţia pe care o ocupă în Biserică canonul şi relaţia sa cu Tradiţia, sau, în cuvintele lui Bruce Metzger, întrebarea „dacă canonul este o colecţie de cărţi autoritative sau o colecţie autoritativă de cărţi"[5]. În limitele acestui studiu nu pot fi abordate în detaliu toate aceste probleme. Ne vom concentra doar pe perspectiva ortodoxă asupra canonului Noului Testament şi pe răspunsurile pe care cercetarea biblică ortodoxă le oferă doar unora dintre întrebările de mai sus. Astfel, prezentarea va cuprinde următoarele secţiuni: a) un scurt istoric al formării canonului, cu mai multă atenţie asupra Bisericilor din Răsărit; b) criteriile de canonicitate, potrivit izvoarelor patristice; c) raportul Canonului cu Sf. Tradiţie, potrivit teologiei ortodoxe, şi funcţia acestuia în Biserică, precum şi ambiguitatea limitelor sale. La final, pentru a exemplifica ideile discutate, vor fi prezentate două cazuri: Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul şi Protoevanghelia Sfântului Iacov.

Scurt istoric al formării canonului Noului Testament

Procesul formării canonului Noului Testament a parcurs şapte faze, fiecare cu anumite trăsături particulare determinate de condiţiile istorice şi teologice ale Bisericii[6]. Unele părţi ale acestui proces sunt obscure, fapt ce invită la speculaţii. În plus, pentru fiecare fază trebuie luat în seamă şi specificul comunităţilor locale precum şi rolul marilor personalităţi bisericeşti.

a) În prima fază, care acoperă perioada dintre Sfântul Apostol Pavel şi primii Părinţi apostolici, numită şi „preistoria canonului", Biserica primară avea la îndemână două izvoare „canonice" majore: Vechiul Testament şi Tradiţia Orală despre învăţătura, moartea şi învierea Mântuitorului Iisus Hristos[7]. Ambele sunt înţelese în termenii unei istorii a mântuirii[8]. Spre finalul acestei etape, se pare că circula deja între Biserici o colecţie a epistolelor Sfântului Apostol Pavel[9] şi una a celor patru Evanghelii[10]. Acestea erau citite în cadrul adunărilor de cult,

---

[5] Metzger, *The Canon*, 1.

[6] Adoptăm aici divizarea în şapte faze propusă de Aland, „Das Problem," 140-3.

[7] Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, trad. J. A. Baker (London: Adam & Charles Black, 1972), 111-4.

[8] J. Karavidopoulos, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, ed. a 3-a (Thessaloniki: Pournaras, 2007), 82-5.

[9] Sf. Ignatie al Antiohiei, *Ep. ad Eph.* X. 7-8, în *PG* 5, 653A; Sf. Policarp al Smirnei, *Ep. ad. Phil.* III.3-12, în *PG* 5, 1008B-C.

[10] Vezi discuţia la Karavidopoulos, *Εισαγωγή*, 91-2.

însă statutul lor rămâne neclar. Se pare că, în această perioadă timpurie a Bisericii, Tradiţia Orală despre Iisus Hristos precum şi autoritatea martorilor oculari aveau prioritate în faţa oricărei scrieri creştine[11].

b) În faza a doua are loc afirmarea scrierilor apostolilor (inclusiv Sfântul Pavel) ca izvoare autentice de viaţă şi învăţătură creştină, alături de Vechiul Testament şi de zicerile Domnului, sub influenţa unor personalităţi precum Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful şi Părinţii Apostolici mai târzii[12].

c) A treia fază începe în jurul anului 150 d.Hr. În timpul acesteia, cele patru Evanghelii şi epistololele devin colecţii materiale şi încep să circule împreună. Tot acum apare şi ereticul Marcion care propune un canon creştin purificat de orice referinţă vechitestamentară[13]. Este dezbătută intens încă întrebarea dacă Marcion a fost primul care a venit cu ideea unui canon[14]. Cercetarea recentă dovedeşte că existau deja colecţii informale de texte noutestamentare[15] şi chiar înclină să accepte existenţa unui canon anterior lui Marcion, pe care acesta l-ar fi prelucrat pentru a-l face conform cu ideile sale[16]. În prezent, cei mai mulţi specialişti consideră că acţiunile lui Marcion au condus la accelerarea unui proces care începuse deja în

[11] Sf. Ignatie al Antiohiei, *Ep. ad. Philad.* 8,2, 704.

[12] A se vedea, de ex.: Sf. Clement Romanul, 1 Cor 46, în *PG* 1, 305A; 308A; 49, în *PG* 1, 309A-B; Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, *Dial.* 85, în *PG* 6, 676C; 110, în *PG* 6, 729A-B.

[13] Marcion a compilat o listă de cărţi noutestamentare care cuprindea Sf. Evanghelie după Luca şi 10 epistole ale Sf. Ap. Pavel (Galateni, I-II Corinteni, Romani, I-II Tesaloniceni, Efeseni [Laodiceeni], Coloseni, Filimon şi Filipeni). Vezi Sf. Epifanie de Salamina, *Panarion* 1, în *PG* 41, 725C și A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1924).

[14] Potrivit lui Metzger (*The Canon*, 18), primul care i-a atribuit lui Marcion ideea unui canon creştin a fost J.G. Eichhorn. Aceeaşi idee a fost susţinută şi de H. von Campenhausen (*The Formation*, 148): „Orice s-ar zice, primul canon creştin rămâne creaţia unică şi particulară a lui Marcion, el nefiind precedat nici de Biserică şi nici de sectele gnostice". Aici Campenhausen accentuează o idee anterioară a lui Harnack, conform căreia înainte de Marcion nicio scriere creştină nu menţionează existenţa unui canon creştin. Harnack, însă, şi-a ajustat teza prin acceptarea existenţei unui canon al celor patru Evanghelii înainte de Marcion (vezi von Campenhausen, *The Formation*, 149 şi n. 6).

[15] Vezi remarcele din Morwenna Ludlow, „'Criteria of Canonicity' and the Early Church," în J. Barton și M. Wolter, ed., *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons / The Unity of the Scripture and the Diversity of the Canon* (Berlin / New York: de Gruyter, 2003), 69-93, mai ales p. 70: „Biserica nu a reacţionat faţă de Marcion prin crearea primului canon al Noului Testament, ci, mai degrabă, prin reflectarea pentru prima oară asupra naturii Scripturilor pe care le folosea deja". Karavidopoulos susţine ipoteza existenţei unui *corpus paulinum*, compilat în Corint sau în Efes, şi crede că este probabilă existenţa unei colecţii a celor patru Evanghelii. Totuşi, el plasează crearea Noului Testament ca o colecţie de cărţi asemenea Vechiului Testament spre sfârşitul sec. II. Karavidopoulos, *Εισαγωγή*, 91-2.

[16] V. Ioannidis, *Εἰσαγωγή εἰς τήν Καινήν Διαθήκην* (Atena, 1960), 490.

epoca Bisericii primare[17]. Se pare că un rol similar l-au avut şi textele apocrife, mai ales cele de origine gnostică şi montanistă[18].

d) Faza a patra începe în jurul anului 200 şi este marcată de personalităţi precum Sfântul Irineu de Lion, Tertulian şi Clement din Alexandria. Cele patru Evanghelii au deja un statut consolidat de scrieri autoritative alături de alte scrieri apostolice (epistolele Sfântului Pavel, Faptele Apostolilor, Apocalipsa şi unele epistole soborniceşti)[19]. Un element de noutate al acestei perioade este decizia ca în cultul public să nu fie citite cărţi necanonice[20]. În aceste condiţii, utilizarea liturgică a unei cărţi devenea o recunoaştere implicită a canonicităţii ei.

e) În secolul III şi începutul secolului IV, a cincea fază în formarea canonului, disputele sunt concentrate asupra canonicităţii Epistolelor Soborniceşti şi a Epistolei către Evrei, în apus, iar în răsărit asupra Apocalipsei. Origen introduce un nou criteriu, pe lângă apostolicitate, şi anume consensul Bisericii, adică acceptarea unanimă a canonicităţii unei cărţi în Bisericile locale. De asemenea, el împarte cărţile Noului Testament în două categorii: *homologoumena* (cele unanim acceptate) şi *amphiballomena* (cele a căror autenticitate este nesigură). Cărţile false, care trebuiesc excluse, sunt numite de el *pseude*[21]. Aceste distincţii au fost suplimentar elaborate de către Eusebiu de Cezareea, în jurul anului 325[22]. Este interesant faptul că

---

[17] A. M. Ritter, „Zur Kanonbildung in der Alten Kirche," în A. M. Ritter, *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der alten Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 265-80, mai ales p. 267; S. Agouridis, *Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην* (Athens: Gregoris Publ., 1991), 67-8.

[18] M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion* (Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2007), 60. De asemenea, Vasile Mihoc, Daniel Mihoc și Ioan Mihoc, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. 1 (Sibiu: Teofania, 2001), 73.

[19] Potrivit lui Eusebiu al Cezareii (*Ist. Bis.*V.16.3), primul care a folosit expresia „Noul Testament" a fost episcopul antimontanist Policrat al Efesului, în jurul anului 192. Sfântul Irineu de Lion (*Adv. Haer*. III.11. 8-9) vorbeşte despre *Evanghelia tetramorfă*, corelând numărul de patru Evanghelii cu cele patru puncte cardinale şi sugerând astfel că Evanghelia are o semnificaţia ecumenică şi unificatoare. Sf. Irineu cunoştea, de asemenea, epistolele Sfântului Pavel, Faptele Apostolilor, Apocalipsa, I Petru şi I-II Ioan. Clement din Alexandria recunoaşte ca autentice cele patru Evanghelii, cele paisprezece epistole pauline, Faptele Apostolilor, I Petru, I-II Ioan şi Iuda (*Stromate* III.13.93). Canonul Muratori, care provine din aceeaşi perioadă, conţine douăzeci și trei de cărţi (I-II Petru, III Ioan, Iacov şi Evrei lipsesc, în schimb e adăugată Apocalipsa lui Petru).

[20] Aşa este cazul scrierii necanonice Evanghelia lui Petru. Vezi Adrian Murg, „Apocrifele Noului Testament. O scurtă prezentare," în *Anuarul Facultăţii de Teologie din Arad. Anul universitar 2019-2020* (Arad: Ed. Universităţii „Aurel Vlaicu", 2021), 188-9.

[21] Eusebiu de Cezareea, *Ist. Bis.* VI.25. Origen include II Petru, II-III Ioan, Iacov şi Iuda în categoria cărţilor incerte.

[22] Eusebiu de Cezareea, *Ist. Bis.* III.25. El clasifică cărţile în patru categorii: cele unanim

tipuri asemănătoare de clasificare, deşi nu total identice, se regăsesc în diferite texte patristice chiar şi în epocile ulterioare[23]. Conform observaţiei lui Tobias Nicklas, se pare că autoritatea unui text era determinată de contextul folosirii lui şi că această autoritate nu corespundea întru totul cu statutul canonic al textului respectiv[24].

f) A şasea fază este dominată de discuţiile sinodale despre canon şi de problema listelor canonice în care au fost implicaţi episcopi importanţi, mai ales din Răsărit, cum ar fi: Sfinţii Atanasie cel Mare, Amfilohie din Iconiu, Chiril al Ierusalimului şi Grigorie de Nazianz. Cărţile acceptate sunt numite acum „canonice”, iar lista acestora, „canon”[25]. Canonul de 27 de cărţi prezentat de Sf. Atanasie în *Epistola festivă 39* a fost adoptat şi în Apus, fiind confirmat de Sinoadele de la Hipo (393) şi Cartagina (397 şi 419). Situaţia a rămas totuşi fluidă şi plurivalentă în Răsărit, unde mai circulau diverse canoane validate de sinoade locale[26]. Se părea că Bisericile răsăritene nu erau foarte preocupate de fixarea limitelor canonului. Acest lucru se vede destul de clar în canonul siriac, din care, până în anul 400, încă mai făcea parte Diatessaronul. Mult mai târziu, prin secolul VI, acesta a fost definitiv înlocuit cu cele patru Evanghelii (în comunităţile din vestul Siriei). Din acest canon lipseau II Petru, II, III Ioan, Iuda şi Apocalipsa. Bisericile nestoriene încă folosesc canonul Peşitta, din care lipsesc Iuda şi Apocalipsa.

g) Dacă în Apus s-a ajuns la un oarecare consens până la sfârşitul secolului VI, iar problema canonului a fost definitiv închisă la Conciliul de la Trent din 1546, în Răsărit situaţia nu s-a schimbat semnificativ. E interesant faptul că Sinodul de la Trullo din 692 a ratificat diferite liste canonice existente, care nu concordă întru totul[27]. Acesta este un semn al fluidităţii pe care am semnalat-o deja în Răsărit şi care,

---

acceptate (*homologoumena*), cele disputate (*antilegomena*), cele false (*notha*) şi cele eretice (*hairetika*).

[23] Vezi, de exemplu, categoria *anaginoskomena*, menţionată de Sf. Atanasie (*Ep. Fest. 39*), care cuprinde cărţi „folositoare sufletului”, cum ar fi Păstorul lui Herma, care putea fi citite în cadrul catehezelor.

[24] Tobias Nicklas, „Christian Apocrypha and the Development of the Christian Canon,” *Early Christianity* 5 (2014): 220-40, mai ales p. 226.

[25] De ex., Sf. Atanasie, în *Ep. Fest. 39*, numeşte cărţile acceptate *kanonizomena*, iar Canonul 59 al Sinodului de la Laodiceea prevede ca în Biserică să fie citite numai cărţile *kanonika* ale Vechiului şi Noului Testament. Vezi Constantin Rus, *Canonul cărţilor Sfintei Scripturi după canoanele Bisericii Ortodoxe. Studiu canonic* (Arad: Editura Mirador, 2001), 125 şi 88-9.

[26] De ex., Canonul 60 al Sinodului de la Laodiceea (a două jumătate a sec. IV) cuprinde toate cărţilor Noului Testament, cu excepţia Apocalipsei. Aceeaşi carte lipseşte şi din canonul Sf. Grigorie de Nazianz. Sf. Amfilohie din Iconiu are toate cele douăzeci și șapte de cărţi, dar manifestă îndoieli pentru II-III Ioan, II Petru, Iuda şi Apocalispsa. Pentru text, traducere şi comentarii asupra acestor canoane, vezi Rus, *Canonul*, 85-98; 157-71; 174-92.

[27] Sinodul a ratificat Canonul 85 Apostolic, Canonul 60 al Sinodului de la Laodiceea, Canoanele 24 şi 32 ale Sinodului de la Cartagina, şi listele Sfinţilor Atanasie, Grigorie şi

după cum vom vedea, nu este lipsită de semnificaţie teologică. Decizia Sinodului de la Ierusalim din 1672 de a ratifica lista canonică de douăzeci și șapte de cărţi trebuie privită în acest context general al polifoniei şi fluidităţii canonului biblic în Biserica Ortodoxă.

Criteriile admiterii în canon

Procesul de canonizare a cărţilor Noului Testament, schiţat sumar mai sus, ridică o serie de probleme teologice, care au fost tratate în multe şi variate moduri. Este vorba în principal despre relaţia dintre Biserică şi canon, şi despre elementele care au condus la recunoaşterea unei scrieri oarecare ca fiind canonică. Se foloseşte de obicei termenul de „criterii", care poate însă să inducă o părere greşită, conform căreia Biserica ar fi avut la îndemnă un set de standarde prestabilite pe care le-ar fi folosit pentru evaluarea cărţilor noutestamentare, ca într-un fel de algoritm obiectiv, fără a ţine seama de reciprocitatea dintre Biserică şi canon. Nu trebuie să ne imaginăm nici că Bisericile locale au acceptat cu pasivitate canonul. Cazul Evangheliei după Petru, de exemplu, al Epistolelor pastorale, sau al Apocalipsei demonstrează că Biserica a trebuit să decidă uneori asupra a ceea ce putea face parte din canon şi a ceea ce trebuia respins. De aceea trebuie păstrat echilibrul dintre „receptarea pasivă a Bisericii şi crearea activă de către aceasta a canonului"[28]. În acest sens, tipologia dublă propusă de Kendall W. Folkert cu privire la canon pare să reflecte această formă de reciprocitate[29]. Vorbind, aşadar, despre „criterii", nu trebuie să ne lăsăm atraşi de ideea unei proceduri intelectuale şi mecanice, ignorând complexitatea procesului de canonizare. Din cauza acestor piste false pe care le poate deschide folosirea termenului de „criterii", unii preferă să-l evite şi să adopte expresii mai flexibile, precum „raţiuni" sau „norme de canonizare"[30]. Acestea ar fi mai aproape de impresia creată de studiul rarelor referinţe patristice la calităţile pe care trebuie să le aibă o carte canonică. Impresia ar fi că Părinţii Bisericii au aplicat criteriile sau principiile într-un mod nesistematic şi inconsecvent[31]. Această

Amfilohie. S-a spus deja că există anumite dezacorduri între aceste liste în privinţa ambelor testamente.

[28] Ludlow, „Criteria," 71.

[29] K. W. Folkert, „The 'Canons' of Scripture," în Miriam Levering, ed., *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective* (Albany: Suny Press, 1989), 170-7, mai ales p. 173: „Canonul I denotă textele normative, orale sau scrise, care sunt prezente în tradiţie prin intervenţia unuia sau a multor vectori. Canonul II se referă la texte normative prezente independent şi distinct într-o anumită tradiţie şi care funcţionează ca vectori".

[30] Expresia „norme de canonicitate" a fost făurită de R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church* (London: SCM Press, 1962), 213.

[31] H. Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 71.

aparentă inconsecvenţă se clarifică însă prin însăşi natura cărţilor Noului Testament. Căci acestea nu sunt relatări jurnalistice despre viaţa şi faptele Mântuitorului Iisus Hristos, ci interpretări ale prezenţei şi lucrărilor Sale în lume venite din partea martorilor oculari şi a teologilor Bisericii primare[32]. De aceea, Biserica îşi recunoaşte în aceste Scripturi propria viaţă şi experienţă aşa cum izvorăsc acestea din învăţătura, moartea şi învierea Domnului Hristos[33]. Nu trebuie neglijată nici preeminenţa Tradiţiei Orale, mai ales în primele faze ale canonizării, şi nici faptul că numele unui apostol nu putea servi *per se* ca dovadă a autenticităţii[34].

Desigur, cel dintâi şi mai important criteriu pentru admiterea unei scrieri în canon a fost vechimea şi autenticitatea acesteia. Menţionăm că apostolicitatea unei cărţi nu era înţeleasă în sensul strict al scrierii acesteia de către un apostol ci ca reflectând o tradiţie legată de un anumit apostol[35]. Pe lângă vechime, o carte trebuia să aibă veridicitate istorică şi să fie apostolică în sensul menţionat mai sus[36]. Respingerea unor cărţi atribuite unor corifei ai apostolilor (de ex. Petru, Pavel sau Ioan) indică clar că în multe cazuri apostolicitatea nu a fost suficientă pentru canonicitate[37].

Intervine aici un alt criteriu, un fel de „apostolicitate internă"[38], care constă în ortodoxia conţinutului textului, adică în conformitatea sa cu *regula credinţei* (*regula fidei*)[39], credinţa fiind considerată ca sumă a învăţăturilor apostolice. În acest sens, o învăţătură poate fi considerată apostolică dacă ea este conformă credinţei comunităţii eclesiale[40]. Se pare că acest criteriu de canonicitate nu a acţionat ca

---

[32] M. Konstantinou, „Η χρήση και η ερμηνεία της Παλαιάς Διαθήκης εν Χριστώ και εις την Εκκλησία," în *Ἱερουργεῖν τὸ Εὐαγγέλιον. Ἡ Ἁγία Γραφὴ στὴν Ὀρθόδοξη Λατρεία*, Proceedings of the 5th Greek Liturgical Symposium (Atena, 2004), 103.

[33] P. Vassiliadis, „Αιρέσεις και θεολογικές τάσεις στον αρχέγονο Χριστιανισμό," *Deltion Biblikon Meleton* 5 (1977-1978): 114-6.

[34] A se vedea, de ex., discuţia lui Origen despre conceptul de „evanghelie", în al său Comentariu la Ioan 1.18, unde el susţine că apostolia este confirmată de Evanghelie, nu Evanghelia de apostolie.

[35] A se vedea, de ex., Sf. Irineu al Lionului, *Adv. Haer.* III.10.15; III.14.1.

[36] A se vedea argumentul lui Tertulian, în *Adv. Marc.* 4.5.

[37] Această idee se regăseşte, de pildă, în *Constituţiile Sfinţilor Apostoli* VI.16.1: „Nu primiţi cărţile alcătuite de impioşi în numele nostru, fiindcă nu la numele apostolilor trebuie să fiţi cu luare aminte, ci la natura lucrurilor şi la gândirea nepervertită", Ioan I. Ică jr, *Cononul Ortodoxiei*, vol 1: *Canonul apostolic al primelor secole* (Sibiu: Deisis, 2008), 699. Pe de altă parte, în Biserica veche a existat o tendinţă crescândă de a atribui unor personalităţi celebre lucrări anonime.

[38] Ritter, „Kanonbildung," 268.

[39] Eusebiu de Cezareea, *Ist. Bis*, VI.12.2-6.

[40] Ritter, „Kanonbildung," 268-9.

o forţă restrictivă împotriva pluralităţii. Diversitatea cărţilor canonice confirmă aceasta. Deşi a fost folosită în cazul unor cărţi îndoielnice, şi mai mult cu scopul de a exclude decât a include[41], regula credinţei pare să fi fost o noţiune atotcuprinzătoare care cuprindea întreaga doctrină şi tradiţie creştină, rezumată în cuvinetele Sfântului Irineu: „mărturisirea unităţii dintre Dumnezeu-Creatorul şi Dumnezeu-Mântuitorul, Iisus Hristos”[42]. Această mărturisire putea lua diferite forme şi, datorită flexibilităţii ei, ea a funcţionat mai mult ca un principiu ermineutic, nu ca o listă de crezuri. De aceea *regula fidei* nu a suprimat niciodată principala trăsătură şi presupoziţie a canonului şi a cărţilor sale, şi anume diversitatea şi polifonia[43].

Al treilea criteriu, care a jucat un rol important – câteodată chiar decisiv, mai ales începând cu secolul III – în stabilirea statutului unor cărţi nesigure (precum Iacov, II Petru, Apocalispsa şi Evanghelia lui Petru), a fost catolicitatea (adică recunoaşterea universală) şi folosirea acestora în cultul şi cateheza Bisericii[44]. Acesta este mai mult un criteriu *de facto*, constatativ, care – datorită faptului că ortodoxia şi catolicitatea nu s-au suprapus întotdeauna, mai ales în fazele de început ale formării canonului[45]- a fost folosit cu prudenţă, fiind deseori moderat de reflecţii asupra modului *adecvat* de folosire a unui text biblic[46]. În aceste cazuri conformitatea cu credinţa şi propovăduirea Bisericii a avut prioritate[47]. În discuţiile despre canonicitate din Biserica veche se poate detecta şi o anumită ierarhizare a tipurilor de utilizare a unui text: statut canonic îndelungat (din vechime); statut canonic curent (în prezent); citat în scrierile doctrinare ale unor autori creştini importanţi; utilizarea cultică; utilizarea catehetică[48]. Se pare că unii scriitori, precum Tertulian, Sf. Irineu, Origen, au fost reţinuţi faţă de acest criteriu al utilizării unei cărţi. Cu toate acestea,

---

[41] Gamble, *The New Testament Canon*, 70.

[42] Ludlow, „Criteria,” 87; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London: Longmans, 1950), 76; Sfântul Irineu oferă expresia cea mai pronunţată a acestei idei în *Adv. Haer.* I.10.1; II.27.2.

[43] N. Matsoukas, *Δογματική και συμβολική θεολογία*, vol. 1 (Thessaloniki: Pournaras, 1985), 186.

[44] A se vedea, de pildă, discuţia privind folosirea liturgică din Fragmentul Muratori 62-63 (pentru cazul epistolelor către Filimon, Tit şi Timotei); 72 (pentru Apocalipsa lui Petru); 77-80 (pentru *Păstorul* lui Herma, a cărui citire publică în Biserică nu este recomandată; Ică, *Canonul apostolic*, 542).

[45] Este interesantă distincţia pe care o face Rufin (*Symb.* 38) între cărţile „canonice” şi cele „eclesiastice”. Scrierile care fac parte din a doua categorie pot fi citite pentru zidire sufletească dar nu pot fi folosite pentru argumentarea doctrinei. (https://www.newadvent.org/fathers/2711.htm, accesat în 3.12.2022).

[46] Ludlow, „Criteria,” 81.

[47] Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, 63.

[48] Ludlow, „Criteria,” 80.

în timp, odată cu conturarea graniţelor ortodoxiei, criteriul catolicităţii a devenit tot mai important în stabilirea canonicităţii unei scrieri[49].

Relaţia dintre Tradiţia Bisericii şi canon, potrivit Teologiei Ortodoxe

Dintre criteriile canonicităţii prezentate mai sus, cel mai important pare a fi regula credinţei, care include întreaga Tradiţie creştină şi este, în acelaşi timp, cadrul ermineutic al Sfintelor Scripturi[50]. Paradoxal, totuşi, există o interdependenţă între canon şi Tradiţie, deoarece Părinţii afirmă uneori că Scriptura este expresia scrisă a regulii credinţei. Acest lucru se poate explica din punct de vedere istoric prin faptul că Tradiţia creştină – regula credinţei – a fost iniţial orală iar ulterior a fost transpusă în texte autoritative. Prin urmare, cea dintâi temelie este experienţa Bisericii. Cărţile Scripturii au fost compuse pentru a comenta şi interpreta evenimente şi moduri de viaţă din sânul Bisericii. Din perspectivă ortodoxă, Scripturile şi regula credinţei nu sunt două autorităţi diferite care se reglementează una pe cealaltă, ci sunt forme interconectate ale aceleiaşi Tradiţii a Bisericii[51]. De aceea, niciuna nu poate fi socotită ca fiind mai importantă sau superioară celeilalte, căci ambele exprimă deopotrivă Tradiţia Bisericii în varietatea formelor sale (predică, cateheză, rugăciune, pastoraţie, organizare, etc.)[52]. Potrivit lui Harry Gamble, „printr-o rodnică sinergie, Scriptura a contribuit la modelarea tradiţiei credinţei, iar tradiţia credinţei a influenţat formarea canonului Scripturii”[53].

În consecinţă, canonul nu poate funcţiona ca un punct de referinţă extern în definirea şi normarea Bisericii. Raportul dintre acestea este o combinaţie complexă între receptare şi creaţie. Conform observaţiilor teologului britanic Morwenna Ludlow, formarea canonului a fost influenţată atât de factori activi cât şi pasivi, într-un mod care e uneori greu de clarificat[54]. Canonul reflectă interpretatrea teologică pe care Biserica a dat-o „evenimentului Hristos”, dar, în acelaşi timp,

---

[49] Fer. Augustin, *De doctrina Christiana* II.8.12 (https://www.newadvent.org/fathers/12022.htm, accesat în 3.12.2022). E posibilă şi detectarea unor anumite nuanţe în conceptul de catolicitate. Astfel, Fericitul Augustin accentuează folosirea în prezent a unei cărţi în Biserici, pe când Eusebiu este mai interesat de vechimea catolicităţii. Pe de altă parte, alţi scriitori, precum Sf. Irineu (*Adv. Haer.* I.10.1, https://www.newadvent.org/fathers/0103110.htm, accesat în 3.12.2022) şi Tertulian (*Praescr.* XV, https://www.newadvent.org/fathers/0311.htm, accesat în 3.12.2022), par să identifice catolicitatea cu apostolicitatea.

[50] John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiţia Bisericii*, trad. Ioana Tămăian (Cluj-Napoca: Patmos, 2003), 24-5.

[51] Breck, *Sfânta Scriptură*, 320.

[52] Breck, *Sfânta Scriptură*, 30-3.

[53] Gamble, *New Testament Canon*, 69.

[54] Ludlow, „Criteria,” 93.

furnizează şi contextul ermineutic în care trebuie înţeleasă tradiţia evenghelică[55]. Pe de altă parte Biserica stabileşte canonul, nu canonul Biserica. Dar canonul este strâns legat de identitatea Bisericii, furnizând acesteia temelia învăţăturii, moralei şi vieţii sale liturgice[56]. Această ultimă observaţie poate explica şi avertismentul întâlnit în anumite scrieri patristice de a nu adăuga sau a lua ceva din canon[57]. Această avertisment poate fi înţeles şi ca o interdicţie de a redeschide canonul sau de a revizui presupoziţiile teologice care stau la baza lui, subliniind astfel continuitatea vieţii Bisericii[58]. Acest ultim aspect al relaţiei dintre canon şi Biserică a fost accentuat în mod exagerat de aripa conservatoare a cercetării biblice ortodoxe. Reprezentanţii acestei tendinţe văd în canon o autoritate supremă, cumva preexistentă şi transcendentă, având prioritate în faţa Bisericii, de vreme ce nu aceasta decide conţinutul lui. „Biserica acceptă doar ceea ce i se predă. Singurul criteriu sunt datele istorice, nu investigaţia critică. Cărţile canonice au fost în canon de la bun început; ele nu au trecut printr-un proces de aprobare înainte de a deveni parte a canonului”[59]. Această înţelegere a canonului este strâns legată de ideea inspiraţiei literale şi a infailibilităţii totale a cărţilor canonice. Astfel, fiind operă a Duhului Sfânt în cadrul căreia factorul uman este doar un instrument, Scripturile conţin cuvântul lui Dumnezeu adevărat şi neschimbabil[60].

Aceste idei nu sunt promovate în cercetarea biblică ortodoxă curentă, deoarece ele ignoră atât tradiţia patristică referitoare la criteriile canonicităţii, prezentată mai sus, cât şi datele istorice. Dar ele, pe de altă parte atrag atenţia asupra limitelor şi funcţiei canonului în Biserică şi asupra raportului lui cu inspiraţia biblică. Altfel spus, se pune întrebarea dacă canonul trebuie considerat ca închis sau deschis. E adevărat că referinţele patristice menţionate interzic modificarea canonului, dar ele nu afirmă că inspiraţia divină ar aparţine exclusiv cărţilor canonice[61]. Mai mult, în pofida faptului că scrierile canonice sunt voci autentice şi autoritative cu rol normativ în viaţa Bisericii, limitele canonului nu coincid cu limitele inspiraţiei şi nici cu ale vieţii bisericeşti autentice. Cu alte cuvinte, nu toate scrierile inspirate fac parte din canon şi, în plus, autoritatea şi canonicitatea nu sunt legate în mod ombilical, ci, cea dintâi poate să existe şi fără cea de-a doua. Canonul, prin urmare, nu trebuie înţeles

---

[55] Christos Voulgaris, „Premise fundamentale în ermineutica neotestamentară,” în Christos Voulgaris, *Studii de teologie biblică*, trad. Ion Buga (Bucureşti: Ed. „Sfântul Gheorghe Vechi”, 2000), 173-4.

[56] J. Panagopoulos, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη* (Atena, 1994), 31-2.

[57] *Didahia* IV.13; Sf. Irineu de Lyon, *Adv. Haer.* IV.33.8; Sf. Atanasie, *Ep. Fest. 39*, etc.

[58] Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, 61.

[59] S. Sakkos, *Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην*, ed a 2-a (Tesalonic, 1984), 33.

[60] Sakkos, *Εισαγωγή*, 15.

[61] Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, 62.

ca o formulare finită a mesajului Evangheliei, ci ca o delimitare concretă, dincolo de orice îndoială sau falsificare[62], a graniţelor învăţăturii şi experienţei Bisericii, şi ca un cadru interpretativ larg şi flexibil, care permite membrilor comunităţii să exprime variate opinii şi să propăşească în diversitate şi polifonie, prin darurile felurite ale Duhului Sfânt.

Două exemple

Astfel, în pofida faptului că din punct de vedere istoric canonul rămâne închis, din punct de vedere teologic el este de fapt deschis, iar limitele lui nu pot fi definite o dată pentru totdeauna. Această deschidere poate să explice ambiguitatea şi fluiditatea pe care canonul le manifestă în Biserica Ortodoxă, după cum s-a arătat mai sus. Cazul Apocalipsei este ilustrativ. În cea mai mare parte a procesului de formare, datorită îndoielilor la adresa apostolicităţii sale, ultima carte a Noului Testament s-a situat în afara canonului. Aceste îndoieli au fost depăşite abia în ultima fază a formării canonului[63]. Pe lângă aceasta, referitor la Apocalipsă, Sinodul Trulan (cvinisext) a ratificat două tipuri de canoane: unele conţin Apocalipsa, iar altele fie o resping, fie manifestă reticenţă faţă de canonicitatea ei. Se pare, prin urmare, că primirea ei în canon s-a făcut „printr-o situaţie *de facto*, nu printr-o decizie sinodală"[64]. Pe lângă aceasta, Apocalipsa n-a fost inclusă în lecţionarul Bisericii Ortodoxe, care a fost stabilit prin sec. V. Criteriul utilizării, prin urmare, nu poate fi folosit în acest caz. Totuşi, cartea a fost acceptată prin consensul membrilor comunităţii, care alcătuiesc trupul viu al Bisericii[65].

Pe de altă parte, diferite scrieri rămase în afara canonului au continuat să aibă un rol important în cultul şi discursul teologic al Bisericii. Aşa stau lucrurile cu Protoevanghelia lui Iacov, care se stă la baza imnografiei şi a iconografiei sărbătorilor Maicii Domnului, fiind un text de referinţă pentru mulţi Părinţi ai Bisericii

---

[62] Este interesantă remarca lui David Brakke, conform căreia Sf. Atanasie nu a inteţionat să închidă canonul în Epistola Festivă 39, ci mai degrabă să promoveze un canon diferit de cel adoptat de dascălii creştini din Alexandria secolului IV.

[63] Nicolae Nicolaescu, Grigorie T. Marcu, Şofron Vlad și Liviu G. Munteanu, *Studiul Noului Testament*, Manual pentru Institutele Teologie, ed. a 2-a (Bucureşti: IBMO, 1977), 17-8.

[64] Eugenia Scarvelis-Constantinou, „Banned from the Lectionary: Excluding the Apocalypse of John from the Orthodox New Testament Canon," în Vahan S. Hovhanessian, ed., *The Canon of the Bible and the Apocrypha in the Churches of the East*, în *Bible in the Christian Orthodox Tradition* 2 (New York: Peter Lang, 2012), 51-62, mai ales p. 60.

[65] Scarvelis-Constantinou, „Banned from the Lectionary," 61: „Dacă o carte nu este niciodată citită în Biserică, poate fi considerată canonică? De fapt, o carte este canonică *dacă poate fi citită* în Biserică; aceasta nu înseamnă că ea *trebuie să fie citită* în Biserică".

din epoca bizantină[66]. Această carte, fără să fie vreodată recunoscută drept canonică sau inspirată, dar, cu toate acestea, fiind larg folosită în cultul şi predica Bisericii, ilustrează foarte bine ambiguitatea şi fluiditatea canonului. Relaţia Scripturilor cu viaţa şi tradiţia Bisericii pare astfel să fie mai complicată decât am crede la prima vedere.

Aceste două exemple demonstrează complexitatea problemei canonicităţii şi autorităţii scrierilor creştine antice, o trăsătură deseori pierdută din vedere în reconstrucţiile schematice moderne ale procesului de canonizare. Se pare că unele scrieri, cum este Apocalipsa, a dobândit statut canonic printr-o procedură extraordinară şi în pofida suspiciunilor manifestate de anumite personalităţi ale Bisericii sau părţi ale tradiţiei creştine. În alte cazuri, texte autoritative dar necanonice au influenţat includerea sau excluderea altor cărţi din canon, cum este cazul scrierii *Doctrina lui Addai*[67]. Mai mult, unele texte necanonice au rămas pe o poziţie de autoritate în Biserică nu doar prin folosirea lor în activitatea catehetică ci şi prin citarea lor în omilii şi contribuţia lor la formarea tradiţiei liturgice, iconografice şi haghiografice.

Prin urmare, nu se poate vorbi despre un caracter unidirecţional al procesului de canonizare, ci despre o evoluţie ramificată a acestuia. În pofida concepţiilor moderne despre un canon fix şi unanim acceptat, datele furnizate de către izvoarele antice conduc spre concluzia fluidităţii şi diversităţii canonice[68].

Concluzii

În final, subliniem trei idei principale:

a) Formarea canonului a fost un proces complex, influenţat nu doar de factori externi ci şi şi interni, care, în Bisericile răsăritene, a fost caracterizat de ambiguitate şi fluiditate.

b) Discuţia referitoare la criteriile canonicităţii a evidenţiat dependenţa reciprocă dintre regula credinţei – adică întreaga Tradiţie a Bisericii – şi canon.

c) Acest raport specific lasă loc pentru diversitate garantând, în acelaşi timp, şi unitatea canonului şi menţinând o anumită fluiditate ale limitele acestuia, fapt ce conferă canonului o anumită deschidere teologică. Această deschidere are implicaţii care depăşesc subiectul canonului Noului Testament şi al limitelor sale, atingând şi alte aspecte ale cercetării biblice ortodoxe curente, cum ar fi: metodele exegetice, atitudinea faţă de apocrife, inspiraţia, dialogul cu tradiţia iudaică.

---

[66] J. Karavidopoulos, *Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα*, vol.1: *Απόκρυφα Ευαγγέλια*, în *Biblical Library* 13 (Tesalonic: Pournaras, 2001), 52-4.

[67] Nicklas, „Christian Apocrypha," 234-5.

[68] De exemplu, lista canonică propusă de Sf. Atanasie în *Ep. Fest. 39* a fost cea care s-a impus. Totuşi, nu se ştie cât de mare a fost impactul acestei epistole în Egipt sau în alte părţi ale lumii creştine. Doi codici egipteni din acelaşi secol, Codex Vaticanus şi Codex Alexandrinus, conţin colecţii uşor diferite faţă de cea a Sf. Atanasie.

*

Profit de onoarea care mi s-a oferit de a participa cu un studiu la acest volum omagial, pentru a-mi exprima respectul şi înalta apreciere faţă de Părintele Profesor Ioan Chirilă, pe care îl consider unul dintre cei mai importanţi teologi pe care îi are în prezent ţara şi Biserica noastră. Studiile temeinice, erudiţia teologică, vastitatea informaţiei şi flexibilitatea exprimării sunt câteva dintre calităţile prin care, în opinia mea, cel pe care îl sărbătorim acum a contribuit la ridicarea standardului studiilor biblice româneşti şi la conturarea unui model de căutător, cercetător şi slujitor al Cuvântului care să inspire generaţiile tinere. Dumnezeu să-i dăruiască şi pe mai departe o viaţă binecuvântată, în slujba Bisericii, a Teologiei şi a învăţământului teologic universitar!

La mulţi şi rodnici ani, Părinte Profesor!

Mântuitorul Iisus Hristos, pe Cruce (In 19,23-37) - particularități ale relatării ioaneice[1]

Ovidiu Mihai Neacșu
lector universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca
ovidiu_mn@yahoo.com

În relatarea evenimentelor petrecute în ultimele zile din viața pământească a Fiului lui Dumnezeu Întrupat, Sfântul Ioan Evanghelistul consemnează câteva detalii unice între cele patru relatări evanghelice. Așa cum face și în cadrul procesului lui Iisus, unde redă un dialog mult mai consistent decât sinopticii, între Iisus și Pilat, și trece sub tăcere întâlnirea cu Irod, și acum, în scena răstignirii Domnului, Ioan are o contribuție unică. Aceste detalii țin în parte de personalitatea autorului și de adevărul revelat lui, dar, într-o altă măsură, sunt și obiectul „strategiei" teologice a Sfântului Ioan. Preocupat, așa cum reiese din întreaga sa Evanghelie, de anumite teme teologice, Sfântul Ioan folosește acest prilej pentru a sublinia anumite detalii pe care doar el le-a reținut. Această specificitate a relatării sale nu se află în contradicție cu versiunile sinopticilor, ci reprezintă o amprentă unică și extrem de valoroasă a memoriei Bisericii.

Omisiuni și accente

Preocupat – așa cum spuneam – de anumite teme recurente ale Evangheliei sale, Sfântul Ioan trece peste anumite detalii istorice care se regăsesc la Evangheliștii Sinoptici[2]. Alegerea sa de a nu consemna unele întâmplări țin de un anumit fel de a vedea istoria și de a se concentra doar asupra unora dintre momente, care au, în opinia sa, o relevanță mai mare pentru cititorii săi. Supliciul răstignirii este pentru lumea toată o înfrângere („Căci cuvântul Crucii, celor cei ce pier este nebunie, iar nouă, celor ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu" – 1Cor 1,18), dar

---

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (1/2023). Textul de față este o versiunea completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

[2] Întâlnirea pe Drumul Crucii cu Simon din Cirene este relatată de Sfântul Luca (Lc 23,26), care atribuie lui Simon gestul de a purta Crucea, pusă de soldaţi. Și Evanghelistul Marcu (Mc 15,21) amintește acest episod, doar că Simon a fost silit să poarte Crucea, nu că a şi făcut-o. Pentru detalii, vezi J. Ramsey Michaels, „John," în *New International biblical commentary* (NIBC) (Peabody: Hendrickson Publishers, 1989), 326.

pentru Hristos este o biruinţă. El îşi dă viaţa, nu I se ia: „Eu sunt păstorul cel bun. Păstorul cel bun îşi pune sufletul său pentru oi” (In 10,11). Această perspectivă teologică specifică Sfântului Ioan face ca amănuntele istorice, care îl separă de sinoptici, să fie, în fapt, opţiuni diferite cu un scop anume.

Evanghelistul Ioan simplifică acest cadru al răstignirii, înlăturând personajele pe care alţi evanghelişti le menţionează. În fața Crucii, deşi se pare că au fost de faţă reprezentanții iudeilor („Deci îi ziceau lui Pilat arhiereii iudeilor: Nu scrie: Împăratul iudeilor, ci: Acela a zis: Eu sunt Împăratul iudeilor” – In 19,21), nu se găsesc cei ce Îl hulesc, așa cum afirmă Evanghelistul Matei: „iar trecătorii Îl huleau, clătinându-şi capetele (Mt 27,39). Arhiereii, bătrânii, fariseii, cărturarii, inclusiv tâlharii, care, la Matei, au un dialog şi care se alătură celor care îl ocărăsc („În acelaşi chip Îl ocărau şi tâlharii cei împreună-răstigniţi cu El” – Mt 27,44), în Evanghelia după Ioan devin personajul colectiv, care întregesc tabloul sordid al celor care nu părăsesc ocara nici la poalele Crucii.

În realatarea lui Ioan, personajele care „contează”, sunt cele care poartă dialoguri și care au un rol important fie în deznodământul răstignirii[3], fie în transmiterea unui mesaj celor care vor auzi această istorie și vor înțelege un anumit conținut tainic al ei.

În același timp, exactitatea topometriei ioanine confirmă și mai intens că evanghelistul face o selecție valorică a subiectelor tratate. Astfel, el precizează cu exactitate ziua și ora: *Şi era Vinerea Paştilor, cam la al şaselea ceas* (In 9,14), precum şi locul: *Şi L-au luat pe Iisus şi L-au dus. Şi, purtându-Şi crucea, a ieşit la locul numit al Căpăţânii, care evreieşte se zice Golgota* (In 19,17). Precizia acestor detalii are şi rolul unei cartografieri istorice a evenimentului răstignirii, și excluderea oricărei ambiguități[4].

Istoria ca împlinire a Scripturilor

Elementul tainic al fiecărui act care se consumă în răstimpul pe care Hristos îl petrece pe Cruce este mai important decât ceea ce se vede, decât firul narațiunii. Doar în felul acesta afirmația repetată *ca să se împlinească Scriptura* (In 19,24) poate căpăta prioritate în faţa receptării unor anumite gesturi dezbrăcate de simbolism. De pildă, sfărâmarea fluierelor picioarelor celor răstigniţi pe cruce pentru le grăbi sfârşitul, întrucât *era mare ziua sâmbetei aceleia* (In 19,31) nu se petrece și cu

---

[3] Capitolul 19 cuprinde dialogul cel mai dezvoltat dintre Iisus și Pilat. Și datorită relatării lui Ioan, Pilat a primit în istorie un loc mai important decât ceilalți prefecți romani care l-au precedat sau i-au urmat în Iudeea. Tot Evanghelistul Ioan reține răspunsul pe care l-a dat Pilat iudeilor care cereau modificarea vinei scrisă în trei limbi pe tăblița crucii: *A răspuns Pilat: Ce am scris, am scris* (In 19,22).

[4] Michaels, „John,” 325.

Iisus. Soldații romani Îl cruță pe Iisus, *dacă au văzut că deja murise* (19,33), nu atât pentru că scopul (grăbirea morții) era redundant, cât pentru a împlini Scriptura, care poorocise: *Domnul păzeşte toate oasele lor, nici unul din ele nu se va zdrobi* (Ps 33,19).

Această secțiune a evangheliei după Ioan poate fi împărțită în patru, după alții[5] – cinci viniete distincte, majoritatea dintre acestea având rolul subsidiar de a marca împlinirea Scripturilor.

a. *Împărţirea hainelor lui Iisus de către soldaţi* (In 19,23-24)

Prima scenă îi descrie pe soldaţii romani împărțind hainele lui Iisus. „Deci ostașii, când L-au răstignit pe Iisus, I-au luat hainele și au făcut patru părți fiecărui ostaș o parte, și cămașa Iar cămașa era fără cusătură, de sus țesută în întregime, Deci au zis unii către alții: Să n-o sfâșiem, ci să aruncăm sorți pentru ea, a cui să fie; ca să se împlinească Scriptura, care zice Împărțit-au hainele Mele loruși și pentru cămașa Mea au aruncat sorți. Deci, ostașii au făcut acestea" (In 19,23-24)

Împărțirea hainelor lui Iisus era un obicei cunoscut în contextul execuțiilor, bunurile rămase de la cel executat revenind soldaților, ca o „pradă". Împărțirea la patru indică probabil 4 elemente pe care le-ar fi avut Iisus, o haină exterioară, o tunică (cămașă), cureaua, sandalele și posibil ceva de acoperit capul[6].

Vorbind despre cămașa lui Iisus, care era fără cusătură și asupra căreia soldații au aruncat sorți, neputând să o împartă, înţelegem împlinirea unei alte preînchipuiri din Scriptură. Ea amintește de obiceiul vechi testamentar al sacrificării mielului la vremea cuvenită, când cei ai casei, dacă erau puțini, se asociau cu vecinii lor*: Va lua, zice, fiecare pe vecin și pe aproapele lui* și vor mânca mielul în aceeași casă și *nu se va scoate din carnea lui afară* (Ieș 12,46). Consumarea unui singur miel de mai mulți este o preînchipuire a Trupului lui Hristos țesut de sus, nu din parte bărbătească și parte femeiască ci „prin lucrarea și puterea de sus a Duhului"[7].

Ioan ne așează o perspectivă circulară a timpului, o perspectivă teologică în care cele din trecut își găsesc împlinire în cele prezente, dar se deschid și către viitor, într-o firavă pulsație de început a vieții Bisericii. Mielul sacrificat este Hristos, care de acum Se va sacrifica ritualic, liturgic, nesângeros, pe altarul Bisericii, din care vor consuma toți, fără ca El să fie Împărțit.

---

[5] Raymond E. Brown, *The death of the Messiah: From Gethsemane to the grave: A commentary on the Passion narratives in the four Gospels,* vol. 2 (New Haven: Yale University Press, 1994), 908.

[6] George R. Beasley-Murray, „John," în *WBC* 36 (Dallas: Word Incorporated, 2002), 347.

[7] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan* în *PSB* 41 (București: IBMO, 2000), 1124.

b. ***Iisus și cei „de aproape" ai Săi*** **(In 19, 25-27)**

A doua scenă îi prezintă pe cei apropiați ai lui Iisus, cărora li se și adresează pe când stăteau în fața Crucii: „Şi stăteau, lângă Crucea lui Iisus, Maica Lui şi sora Mamei Lui, Maria lui Cleopa, şi Maria Magdalena. Deci Iisus, văzând pe Maica Sa şi pe ucenicul pe care Îl iubea stând alături, i-a zis Maicii Sale: Femeie, iată fiul tău! Apoi a zis ucenicului: Iată Maica ta! Şi din acel ceas ucenicul a luat-o la sine" (In 19,25-27).

Ioan punctează prezența femeilor și a ucenicului iubit, stând *lângă Cruce* – *παρὰ τῷ σταυρῷ* (In 19,25), spre deosebire de sinoptici, unde grupul acestora este descris ca stând sau privind *ὁρῶσαι* (Lc 23,49) de departe – *ἀπὸ μακρόθεν* (Lc 23,9); *ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι* (Mt 27,55, Mc 15,40)[8].

Mai există şi versiunea pe care o susţine şi R Brown[9], ca între Sinoptici şi Ioan să nu fie nici o diferenţă, ci să fie două momente distincte: unul în care grupul de femei a stat departe de Cruce şi un alt moment în care acestea s-au apropiat și Iisus li s-a adresat. Această posibilitate poate fi argumentată de folosirea de către Ioan a două formule diferite. În vs. 25, unde îi enumeră, aceștia stau *Εἱστήκεισαν* (vb. ἵστημι) lângă Cruce (*δὲ) παρὰ τῷ σταυρῷ*, iar în versetul 26, Mama Lui şi ucenicul pe care îl iubea stăteau alături *παρεστῶτα* (vb. παρίστημι).

În relatarea ioaneică, pot fi înțelese patru femei care au stat lângă Cruce, cel mai probabil dintr-un grup mai numeros, pe care Matei îl identifică prin expresia „multe femei" *γυναῖκες πολλαὶ* (Mt 27,55). Problema identificării grupului de care vorbește Ioan rămâne una dificilă în conjuncție cu relatările sinopticilor. Se poate chiar ca grupul de femei al Sfântului Luca, rămas anonim în preajma Crucii: *şi femeile care urmaseră Lui din Galileea* (Lc 23,49) să îşi găsească limpezire abia în ziua Învierii, când se referă la aceleaşi femei din cap. 23: *Şi acestea erau: Magdalena Maria şi Ioana şi Maria lui Iacov şi celelalte împreună cu ele* (Lc 24,10).

Esențial, însă, pentru „scena" Crucii este dialogul pe care Iisus îl are cu Mama Sa și cu ucenicul iubit. După momentele de cruzime ale pedepsei primite din partea lui Pilat, drumul Crucii, spânzurarea pe lemnul Crucii, batjocurile și hulele celor de față, cu accentul pus pe împărțirea hainelor lui ca semn al cruzimii omenești, dar și al generozității lui Dumnezeu, acum Ioan relatează un moment de acalmie.

După unii exegeți[10], este un moment care, dincolo de caracterul său comunitar, accentuează latura umană a lui Iisus, care are grijă de cei apropiați ai Lui, lăsându-i unul în grija celuilalt. Este deosebit de interesant de văzut că, în ciuda unei evidente

---

[8] La Marcu, grupul celor care stau şi privesc de departe este amintit după momentul în care Iisus Şi-a dat duhul.

[9] Brown, *The death of the Messiah*, 1014.

[10] Thomas L. Brodie, *The Gospel According to John.*, *A Literary and Theological Commentary* (New York: Oxford University Press, 1993), 548.

griji pe care le-o poartă celor rămași, Hristos chiar și prin aceste cuvinte Se arată Împlinitor al Legii Vechi. Impresia că El Se preocupă de cele trupești este, după Sfântul Chiril al Alexandriei, o „cădere în nebunie”, specifică numai „celor cu mintea bolnavă”[11]. Porunca din Ieș 20,12, „Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, ca să-ți fie ție bine”, este după Sfântul Chiril principala grijă a lui Iisus, căci, chiar pe Cruce fiind, „chiar în pătimire era nepătimitor”[12]. Ioan rămâne consecvent ideii sale care traversează capitolul Patimilor și vede în dialogul Lui Iisus cu Mama Sa și cu ucenicul pe care îl iubea, adică Ioan, autorul Evangheliei[13], încă o intersecție între scrierile Vechiului Testament și împlinirea lor în persoana lui Hristos.

c. Iisus însetat **(In 19,28-29)**

„După aceea, văzând Iisus că acum toate s-au săvârșit, ca să se împlinească Scriptura a zis Mi-e sete. Deci era un vas plin cu oțet; iar ei, umplând un burete cu oțet și înfășurându-l pe un isop, I l-au dus la gură.”

Următorul tablou, cuprins între versetele 28-29, Îl înfățișează pe Mântuitorul Hristos în planul personalității Sale mesianice. Cu toate că suferința și chinurile de pe Cruce sunt cauza setei Lui, pe care ar fi putut s-o suprime cu puterea Sa Dumnezeiască, Hristos cere să bea ca să împlinească Scriptura[14]. Referințele Scripturistice ale evanghelistului Ioan induc impresia că Hristos are ca preocupare principală dovedirea identității Sale, de împlinitor al proorociilor, aproape sfidând calvarul și agonia Patimilor.

Planul teologic pe care Sfântul Ioan îl țese în cap. 19 se suprapune cu planul foarte real, concret, tragic, al morții pe Cruce. Riscul de a supralicita Patimile Domnului în manifestarea lor iconică, mistagogică, nu va fi ignorat de Sfântul Ioan, mai târziu, tot el fiind autorul relatării imaginii coastei împunse.

Departe de a insinua că setea Mântuitorului pe Cruce nu a fost reală, justificată, şi total dependentă de chinurile suferite de El în acele clipe, ea este în acelaşi timp un gest puternic încărcat simbolistic. Contrastul puternic creşte între imaginea lui Hristos suprinsă de prooroc: „Pe Tine Te vor preaslăvi fiarele câmpului, şacalii şi struţii, că Tu ai izvorât apă în pustiu, şuvoaie de apă în pământ neumblat, ca să

---

[11] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 1126.

[12] Părintele Stăniloae nuanțează afirmația Sfântului Chiril despre imaginea lui Hristos care deși suferea, în același timp se afla simultan și deasupra pătimirii. Vezi Note la Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 1126.

[13] Pentru identificarea „Ucenicului iubit” cu persoana autorului Evangheliei a IV-a, vezi Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. 3 (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2001), 149-57.

[14] „Căci chinurile aduc în mod necesar setea, consumând printr-o fierbințeală negrăită umezeala dinlăuntru și arzând prin dogoarea focului măruntaiele celui ce pătimește.” Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 1127.

adăpi pe poporul Meu cel ales” (Is 43,20), care adapă pe poporul Său în pustie și cea în care rabdă de sete în văzul tuturor. Hristos care cere apă, este adăpat cu oțet[15]. Hristos care a pus izvoare în cer, nu primește apă în clipa morții Sale, cf. Ps 103,14: „Cel ce adăpi munţii din cele mai de deasupra ale Tale, din rodul lucrurilor Tale se va sătura pământul.” Cuvintele Psalmistului sunt cele mai sugestive pentru chipul în care Hristos este batjocorit: „Scos-a apă din piatră şi au curs apele ca nişte râuri. Dar ei încă au greşit înaintea Lui, amărât-au pe Cel Preaînalt, în loc fără de apă” (Ps 77,19-20*)*, sau în alt loc se spune: „Uscatu-s-a ca un vas de lut tăria mea, şi limba mea s-a lipit de cerul gurii mele şi în ţărâna morţii m-ai coborât” (Ps 21,16).

Metafora locului fără de apă, care face trimitere la deşert, la pustiu, este aici înlocuită de lipsa apei şi prezența oțetului. „Şi mi-au dat spre mâncarea mea fiere şi în setea mea m-au adăpat cu oţet” (Ps 68,25).

Ioan folosește un termen deosebit față de Marcu și Matei pentru bățul, trestia pe care au pus buretele înmuiat în oțet . Luca trece sub tăcere acest detaliu. Sinopticii folosesc termenul *κάλαμος*, trestie. Ioan menționează isopul – *ὕσσωπος*, care era o plantă aromatică. Deși sunt discuții despre dificultatea de a lega un burete îmbibat de o creangă de isop, care nu ar fi putut susține greutatea buretelui, ele atrag, totuși, atenția asupra unui alt aspect[16]. Există, oare, un substrat teologic în opțiunea lui Ioan de a vorbi despre isop, în loc de trestie?

Evanghelistul Ioan consemnează în începutul evangheliei afirmația Sfântului Ioan Botezătorul: *Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ – iată Mielul lui Dumnezeu* (In 1,29). Este isopul din In 19,29 o trimitere simbolică la mielul sacrificat în noaptea ieșirii din Egipt? Moise le ceruse să înmoaie un mănunchi de isop în sângele mielului sacrificat şi să stropească pragul casei – *λήμψεσθε δὲ δέσμην ὑσσώπου καὶ βάψαντες ἀπὸ τοῦ αἵματος* (Ieş 12,22). Ioan aduce acum în narațiune isopul, care se atinge de chipul însângerat al lui Iisus pentru a ridica păcatele lumii.

Ideea că Ioan identifică isopul în locul trestiei ca sens teologic al gestului poate fi explicată și prin probabilitatea ca soldatul să nu fi avut un mănunchi de isop, ci o suliță ὑσσῷ. Soldatul care înmoaie burete în oțet, nu ar fi vrut să ofere cupa sa pentru a bea, condamnatului. Este neobișnuit ca, după tratamentul crud aplicat lui Iisus, acum să țină cont de nevoia Lui și să Îi dea să bea. De aceea, ipoteza că soldatul care Îi dă lui Iisus să bea ar putea fi același care la Marcu exclamă: *Cu adevărat Omul Acesta a fost Fiul lui Dumnezeu* (Mc 15,39) pare mai degrabă o speculație[17]. Băutura oferită nu este pentru a potoli setea, ci pentru a umili, părăsind orice fel de blândețe, așa cum subliniază și Sfântul Chiril al Alexandriei[18].

---

[15] Există și părerea că termenul grecesc *ὄξος* nu este traducerea cea mai exactă pentru חמץ - *ὄξος* ar reprezenta o băutură ieftină, de slabă calitate, un vin acru, popular printre soldații romani. Pentru detalii, vezi Beasley-Murray, „John,” 351.

[16] Brodie, *The Gospel According to John*, 551.

[17] Beasley-Murray, „John,” 352.

[18] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 1128.

d. Iisus Își dă duhul

Deși la sinoptici Iisus nu a luat oțetul, ci l-a refuzat, cf. Mt 27,34, *I-au dat să bea vin amestecat cu fiere; şi, gustând, nu a voit să bea*, sau cf. Mc 15,23, *Şi I-au dat să bea vin amestecat cu smirnă; dar El nu a luat*, Ioan consemnează primirea acestuia de către Iisus („Deci când a luat Iisus oţetul, a zis: Săvârşitu-s-a. Şi plecându-capul, Şi-a dat duhul" – In 19,30).

Sintagma „Și-a dat duhul" de la Ioan poate fi văzută în acord cu alte locuri de la Sinoptici, unde Iisus se dă pe Sine cf. Mc 14,41, „Dormiţi de acum şi odihniţi-vă! Gata; a venit ceasul; iată, Fiul Omului Se dă în mâinile păcătoşilor".

Luca chiar exprimă limpede această realitate, în care Fiul îşi dă sufletul, nu I se ia, („şi strigând cu glas mare, Iisus a zis: Părinte, în mâinile Tale Îmi pun duhul Meu; şi acestea zicând, Şi-a dat duhul" – Lc 23,46) Moartea lui Iisus, văzută mai presus de desfăşurarea istorică a evenimentelor şi de manifestarea specifică existenţei în trup, este un act de bună-voie al Fiului, care Se face ascultător de Tatăl până la moarte (Fil 2,8), rămânând suveran peste ea, („Căci pentru aceasta Hristos a şi murit, a şi înviat şi a şi trăit, ca şi peste morţi şi peste vii să stăpânească" - Rom 14,9)

Cuvântul *τετέλεσται* – „săvârșitu-s-a" (In 19,30), ultimul cuvânt rostit de Mântuitorul Hristos pe Cruce[19], este puternic încărcat cu semnificațiile teologice ale evangheliei a IV-a. Întregul plan Dumnezeiesc s-a desfășurat în fața ochilor cititorului. Fiul Omului desăvârşeşte şi împlineşte planul tainic al lui Dumnezeu şi acum este vremea, ceasul, ca Fiul să Se slăvească (In 12,23).

Ioan nu spune cum a rostit Iisus aceste ultime cuvinte. Putem corela, însă, acest cuvânt al lui Iisus cu ceea ce sinopticii menţionează că a făcut Iisus înainte de a muri: „Iar Iisus, iarăşi strigând cu glas mare, Şi-a dat duhul" (Mt 27,50; Mc 15,37). Evanghelistul Luca redă o variantă mai dezvoltată a acestui strigăt sau a cuvintelor care au urmat strigătului („şi strigând cu glas mare, Iisus a zis: Părinte, în mâinile Tale Îmi pun duhul Meu; şi acestea zicând, Şi-a dat duhul." – Lc 23,46). Textul de la Luca poate fi înţeles şi ca două momente distincte, unul al unui strigăt urmat de cuvintele „Părinte…" dar și ca un singur tablou, în care aceste ultime cuvinte ale Lui sunt strigate.

e. Os din ale lui să nu zdrobiți!

Zdrobirea fluierelor picioarelor este o cerere venită din partea iudeilor, așa cum reține și Sfântul Ioan: „Deci iudeii, ca să nu rămână trupurile pe cruce sâmbăta, fiindcă era vineri – căci era mare ziua sâmbetei aceleia – l au rugat pe Pilat să le zdrobească fluierele picioarelor şi să-i ridice. Deci au venit ostaşii şi au zdrobit fluierele picioarelor celui dintâi şi ale celuilalt, care era răstignit împreună cu el.

[19] Pentru amănunte, vezi Stelian Tofană, „Cele șapte rostiri ale lui Iisus pe Cruce," *Renașterea* 4 (2009): 4-6.

Dar, venind la Iisus, dacă au văzut că deja murise, nu I-au zdrobit fluierele picioarelor" (In 19,31-33).

Paradoxul grijii pentru sfințenie al iudeilor care se fac vinovați de omorârea lui Iisus este foarte atent redat de Sfântul Ioan. Acest contrast între grija de a rămâne puri și de a putea săvârși ritualuri religioase și crima sângeroasă pe care o execută prin mâinile romanilor sunt și ele o imagine tragică a împietririi poporului lui Dumnezeu.

Ioan punctează scrupulozitatea iudeilor și cu ocazia aducerii lui Iisus în Pretoriu, cf (In 18,28) „şi ei n-au intrat în pretoriu, ca să nu se spurce, ci să mănânce Paştile". Acum ei vor să grăbească moartea tot în virtutea exigențelor religioase cf. „De se va găsi la cineva vinovăţie vrednică de moarte şi va fi omorât, spânzurat de copac[23]. Trupul lui să nu rămână peste noapte spânzurat de copac, ci să-l îngropi tot în ziua aceea, căci blestemat este înaintea Domnului tot cel spânzurat pe lemn şi să nu spurci pământul tău pe care Domnul Dumnezeul tău ţi-l dă moştenire" (Deut 21,22-23). Sâmbăta aceea fiind mare, trupurile morților nu puteau rămâne spânzurate pe lemn, afectând în felul acesta sfințenia zilei. Preferând, cf Mt 23,24, să strecoare ţânţarul şi să înghită cămila.

Așa cum am afirmat în introducerea acestui studiu, soldații nu i-au zdrobit (*κατάγνυμι*) oasele picioarelor, făcând astfel, în perspectiva teologică a Sfântului Ioan – care îngroașă permanent tușa teologică a gesturilor istorice – legătura cu interdicția de a zdrobi vreun os din mielul pascal – *καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ᾽ αὐτου* (Ieș 12,10). În v. 36 spune Căci s-au făcut acestea, ca să se împlinească Scriptura: Os nu I se va zdrobi (In 19,36).

Hristos, chiar și mort pe Cruce, împlinește până la ultimul cuvânt Scriptura și face evidentă prin Jertfa sa Împlinirea verbalizată prin cuvântul „săvârșitu-s-a" .

e. Trupul lui Hristos, Taina Bisericii

„Ci unul dintre ostaşi cu suliţa coasta Lui a împuns o şi îndată a ieşit sânge şi apă. Şi cel ce a văzut a mărturisit şi adevărată este mărturia lui; şi acela ştie că spune adevărul, ca şi voi să credeţi. Căci s-au făcut acestea, ca să se împlinească Scriptura: Os nu I se va zdrobi. Şi iarăşi altă Scriptură zice: Vor privi la Cel pe Care L-au împuns" (In 19,34-37).

Odată ce soldații romani se asigură de moartea celor doi tâlhari răstigniți împreună cu Iisus, zdrobindu-le fluierele picioarelor, vin și observă capul plecat (vs. 30) al lui Iisus și încredințându-se (dar nu deplin)[20] că este mort, nu îi zdrobesc picioarele. Este paradoxal, totuși, că deși nu iau decizia zdrobirii picioarelor lui Iisus ca urmare a convingerii că Acesta a murit deja, totuși fac un gest de cruzime gratuită, am zice, din unghiul procesului crud al răstignirii și împung coasta Mântuitorului cu o suliță[21].

---

[20] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 1134.

[21] Dezbaterile despre eventualitatea ca ostaşul să fi împuns coasta Mântuitorului înainte ca El

Coasta împunsă a Mântuitorului, din care a ieșit sânge și apă încheie supliciul soldaților romani la adresa lui Iisus. Nu mă voi opri la numeroasele analize care includ și opinii ale unor medici cu privire la motivul sau posibilitatea ca din coasta străpunsă a lui Iisus să curgă sânge și apă[22], ci la fixarea acestui moment în narațiunea ioaneică. Din nou, Ioan are în vedere Scriptura ca prim argument al celor ce se petrec acum. Ioan sudează aceste două planuri extrem de interesante ale itinerariului istoric care suportă fardul discret al hazardului și planul dumnezeiesc care se desfășoară, deghizat, sub ochii privitorului. Tot Scriptura spune: *vor privi la Cel pe Care L-au împuns* (In 19,37).

Ioan face o aluzie la cuvântul: „voi vărsa peste casa lui David şi peste locuitorii Ierusalimului duh de milostivire şi de rugăciune, şi îşi vor aţinti privirile înspre Mine, pe Care ei L-au străpuns şi vor face plângere asupra Lui, cum se face pentru un fiu unul născut şi-L vor jeli ca pe cel întâi născut" (Zah 12,10).

Mesajul teologic al acestui moment este, desigur, deasupra oricărei ipoteze legate fie de cauzele medicale care stau în spate, fie de legătura dintre coasta împunsă și referirile proorocești la aceasta. La fel de secundară, dar totuși prezentă, este și ideea preocupării Apostolului Ioan pentru alunecările dochetiste care pătrund în Biserică. În prim plan stă evidenta relație dintre Trupul lui Hristos, văzut ca Trup al Bisericii, ca Taină a ei și apa și sângele care curg din coasta Sa. De acum, Trupul lui Hristos, va fi izvor de viață prin Botez și unire cu Dumnezeu prin Euharistie. Tainele Bisericii nu pot fi desprinse de Hristos și de Jertfa sa de pe Cruce[23].

Simbolismul evenimentului și realismul evenimentului sunt împreună temeiul unei teologii extrem de dezvoltate pe subiectul Jertfei Răscumpărătoare a Mântuitorului Hristos, a Sângelui care s-a vărsat pentru păcatele oamenilor, a Botezului creștin ca taină de naștere duhovnicească

Concluzii

Jertfa de pe Cruce a Mântuitorului Hristos, deși e un sfârșit al vieții pământești a Fiului lui Dumnezeu Întrupat, nu poate fi percepută decât sub raport dramaturgic ca un sfârșit. Ea rămâne o începătură, o dimineaţă a unui nou veac așa cum mărturisește Sf. Pavel: „Dar acum Hristos a înviat din morţi, pârgă a celor adormiţi s-a făcut" (1Cor 15,20).

---

să fi murit sunt în contradicţie cu relatările sinopticilor dar arată o preocupare timpurie pentru identificarea felului în care a murit Iisus. Pentru detalii legate de această ipoteză vezi Brown, *The death of the* Messiah, 1065.

[22] Beasley-Murray, „John," 356. Vezi și Stelian Tofană, „Moartea publică a lui Iisus. Un mesaj pentru societatea contemporană," în *Medicii și Biserica*, vol. XI, ed. Mircea-Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2013), 68-80.

[23] Sfântul Chiril vorbește despre un început pe Cruce al acestei Taine a Împărtășaniei. Pentru detalii, vezi Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 1134.

Momentele iconice ale răstignirii lui Hristos în relatarea Evanghelistului Ioan sunt repere ale unei naraţiuni cursive despre Jertfa Fiului lui Dumnezeu Întrupat. Mereu fidel Scripturilor Vechiului Testament, atent la destinatarii săi, și sensibil la mărturia de care L-a învrednicit Dumnezeu, Sfântul Ioan are conștiința veridicității mărturiei sale: „Şi cel ce a văzut a mărturisit şi adevărată este mărturia lui; şi acela ştie că spune adevărul, ca şi voi să credeţi.” (In 19,35).

Unic în corpul Evangheliștilor, Sfântul Ioan redă acele clipe din agonia Mântuitorului Hristos de pe Cruce, pentru că simte datoria mărturisirii Adevărului ca cei care aud sau citesc mărturia lui, să creadă! Frumusețea acestei relatări stă, desigur, în reciprocitatea dragostei pe care cu mai multe prilejuri o mărturisește ca venind dinspre Mântuitorul Hristos: „iar înainte de praznicul Paştilor, ştiind Iisus că a sosit ceasul Lui, ca să Se mute din lumea aceasta la Tatăl, iubind pe ai Săi cei din lume, până la sfârşit i-a iubit pe ei” (In 13,1).

*

Părinte Profesor Ioan Chirilă,

La vreme de aniversare, bucurându-mă de întâlnirea cu Sfinția Voastră, vă felicit pentru activitatea învățătorească de până acum, vă doresc mulți ani cu sănătate, spor în tot lucrul bun și neîncetare în râvna pentru studiul Sfintelor Scripturi!

Locul sălăşluirii lui Dumnezeu în relatarea despre consacrarea templului din Ierusalim (3 Regi 8)[1]

Constantin Oancea
preot conferenţiar universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Sf. Andrei Șaguna"
Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu
constantin.oancea@ulbsibiu.ro

Textul din capitolul 8 al cărții 3Regi[2] este familiar credincioșilor ortodocși, întrucât pasaje de aici sunt lecturate în rânduiala târnosirii lăcașurilor de cult. Una dintre paremiile prevăzute spre a fi citită în acest moment solemn pentru orice comunitate creștin-ortodoxă este 3Rg 8,22-30[3]. Un fragment ceva mai scurt (3Rg 8,22-23a.27b-29) se citește, în timpul anului liturgic, pe 13 septembrie – în amintirea consacrării basilicii Sf. Mormânt din Ierusalim[4] – ca de altfel și în 21 mai, ziua de pomenire a ctitorilor acestei biserici, Sfinții Împărați Constantin și Elena[5]. Versete din prima parte a aceluiași capitol se citesc ca paremie la Praznicul Intrării Maicii Domnului în Biserică, în 21 noiembrie (3Rg 8,1.3-7.9-11)[6].

Dacă vom pune cap la cap și în odinea lor din Scriptură fragmentele din 3 Regi 8 citite în cursul unui an liturgic, va rezulta următorul text:

> „1. Atunci a adunat Solomon la el în Ierusalim pe bătrânii lui Israel, pe căpeteniile seminţiilor şi pe toţi capii de familii ai fiilor lui Israel, ca să aducă chivotul cu legea Domnului din cetatea lui David, adică din Sion.
> 3. Iar după ce au venit toţi bătrânii lui Israel, au ridicat preoţii chivotul.

[1] Considerațiile următoare au la bază un studiu anterior al autorului: Constantin Oancea, „«...Er selbst wollte im Dunkel wohnen (1Kön 8,12)»: Gottes Wohnen in Jerusalem aus der Perspektive der geschichtlichen Überlieferungen in Samuelis und Regum," *Sacra Scripta* 1 (2015): 34-56.

[2] 3Regi în Septuaginta și în Biblia sinodală, 1Regi în Biblia ebraică și în traducerile moderne ale Bibliei ale altor confesiuni.

[3] *Arhieraticon* (București: IBMO, 1993), 138.

[4] Cf. *Mineiul lunei septemvrie* (București: Tipografia Cărților Bisericești, 1929), 166.

[5] Cf. *Mineiul lunei maiu* (București: Tipografia Cărților Bisericești, 1929), 168; *Prophetologion*, ed. Demetry Khoury (Miami, 2021), 20-1, unde numerotarea versetelor diferă (3Rg 8,20-21a.25b-28).

[6] *Mineiul lunei noemvrie* (București: Tipografia Cărților Bisericești, 1927), 322; *Prophetologion*, 64-5.

4. Şi au adus chivotul Domnului şi cortul adunării şi toate lucrurile sfinte care au fost în cort; acestea le-au adus preoţii şi leviţii.
5. Iar regele Solomon împreună cu toată obştea fiilor lui Israel, care se adunaseră la el, mergea înaintea chivotului, aducând jertfe vite mărunte şi mari, care nu se puteau socoti şi nici număra din pricina mulţimii lor.
6. Şi au băgat preoţii chivotul cu legea Domnului la locul lui, în Sfânta Sfintelor din templu, sub aripile heruvimilor;
7. Căci heruvimii îşi aveau aripile întinse peste locul chivotului şi heruvimii acopereau de sus chivotul şi pârghiile lui.
9. În chivot nu era nimic, decât cele două table de piatră pe care Moise le pusese acolo în Horeb, când Domnul a făcut legământ cu fiii lui Israel, după ieşirea lor din pământul Egiptului.
10. Când preoţii au ieşit din locaşul sfânt, un nor a umplut templul Domnului.
11. Şi n-au putut preoţii să stea la slujbă, din pricina norului, căci slava Domnului umpluse templul Domnului.

[...]

22. Apoi a stat Solomon înaintea jertfelnicului Domnului, în faţa întregii adunări a lui Israel, şi şi-a ridicat mâinile la cer şi a zis:
23a. „Doamne Dumnezeul lui Israel! Nu este Dumnezeu asemenea ţie, nici în cer sus, nici pe pământ jos;
23b. Tu păzeşti legământul şi ai milă de robii Tăi care umblă cu toată inima lor înaintea Ta;
24. Tu ai împlinit ce ai grăit către robul Tău David, tatăl meu; căci ce ai grăit cu gura Ta, aceea astăzi ai împlinit cu mâna Ta.
25. Şi acum, Doamne Dumnezeul lui Israel, să împlineşti ceea ce ai grăit cu robul Tău David, tatăl meu, zicând: „Nu-ţi va lipsi niciodată înaintea Mea un urmaş, care să şadă pe tronul lui Israel, dacă fiii tăi îşi vor păzi drumul lor, purtându-se aşa cum te-ai purtat tu înaintea Mea!”
26. Şi acum, Doamne Dumnezeul lui Israel, fă să se adeverească cuvântul Tău care l-ai grăit cu robul Tău David, tatăl meu!
27a. Oare adevărat să fie că Domnul va locui cu oamenii pe pământ?
27b. Cerul şi cerul cerurilor nu Te încap, cu atât mai puţin acest templu pe care l-am zidit numelui Tău;
28. Însă caută la rugăciunea robului Tău şi la cererea lui, Doamne Dumnezeul meu! Ascultă strigarea şi rugăciunea lui cu care se roagă astăzi;
29. Să-ţi fie ochii Tăi deschişi ziua şi noaptea la templul acesta, la acest loc, pentru care Tu ai zis: „Numele Meu va fi acolo”; să asculţi strigarea şi rugăciunea cu care robul Tău se va ruga în locul acesta.

30. Să asculţi rugăciunea robului Tău şi a poporului Tău, Israel, când ei se vor ruga în locul acesta; să asculţi din locul şederii Tale cel din ceruri, să asculţi şi să miluieşti.”[7]

În cele ce urmează, ne-am propus să facem o scurtă analiză a rugăciunii lui Solomon, dar și a contextului în care ea este rostită. Întrebarea care ne va ghida demersul va fi: Unde locuiește Dumnezeu? Sau, altfel formulat, ce concepție / concepții despre locuirea lui Dumnezeu putem identifica în narațiunea despre consacrarea templului (3 Regi 8)?

Înainte de discutarea problematicii, o prezentare a structurii capitolului 8 din Cartea 3 Regi este necesară, având în vedere că textul utilizat în cult reprezintă doar o selecție din ansamblul capitolului, iar în analiza noastră ne vom referi și la pasajele nefolosite liturgic.

1-11 Aducerea și așezarea chivotului în „Debir”.
12-13 Cuvintele votive ale regelui
14-21 Rugăciunea anamnetică (de evocare istorică)
22-53 Rugăciunea pentru consacrarea templului
54-61 Binecuvântarea finală adresată poporului
62-66 Jertfe și acțiuni sfințitoare. Celebrarea sărbătorii (corturilor?) timp de 7 zile. Încheierea festivităților.

Așezarea chivotului în templu (vv. 1-11)

Credința că Dumnezeu locuiește în templul din Ierusalim transpare cel mai clar în primele versete ale capitolului. Această primă secțiune ar trebui citită în contextul mai larg al cărților istorice. În fapt, prin relatarea despre depunerea chivotului în încăperea numită „debir” (v.8), mai cunoscută ca „Sfânta Sfintelor” (v.6), se încheie narațiunea numită și „Istoria chivotului Domnului” („Ladeerzählung” – *germ.*).[8] Această narațiune este redată secvențial, sub forma a trei episoade din istoria judecătorilor și începutul istoriei regalității (1Rg 4-6 / 1Sam 4-6 TM; 2Rg 6 / 2Sam 6 TM; 3Rg 8 / 1Rg 8 TM). Mai toate episoadele sunt relatări ale călătoriei chivotului dintr-un loc în altul. Scopul istoriei chivotului este de a arăta că îndelungata și aparent haotica peregrinare a avut de la bun început o destinația

[7] *Biblia sau Sfânta Scriptură* (București: IBMO, 2008), 369-70. În Biblia sinodală numerotarea versetelor este identică cu cea din TM și LXX.

[8] Existența unei narațiuni de sine stătătoare a chivotului, introdusă în istoria deuteronomistă, este în general bine acceptată. Vezi Walter Dietrich, *Samuel* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010), 215-9; Erik Eynikel, „The Relation between the Eli Narratives (1 Sam. 1-4) and the Ark Narrative (1 Sam. 1-6; 2 Sam. 6:1-19),” în Johannes C. de Moor și Harry F. van Rooy. *Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets* (Leiden: Brill, 2000), 88-106.

precisă, Ierusalimul, iar acest loc a fost ales de însuși Dumnezeu. Toate minunile săvârșite în timpul călătoriei chivotului sunt scrise din perspectiva acestui loc, de unde lucrarea de binecuvântare și sfințire a lui Dumnezeu se revarsă asupra lui Israel. Printre pelerinii veniți la templul din Ierusalim, faptele minunate ale chivotului vor fi fost relatate ca o preistorie a templului, care să îi confirme legitimitatea[9]. Așadar, relatarea despre așezarea chivotului în templu (3Rg 8,1-11) nu este doar o descriere de factură ritualistică în cadrul sfințirii locașului sfânt, ci reprezintă totodată și *happy-end*-ul istoriei chivotului.

Odată cu chivotul intră în templu Domnul însuși, căci chivotul nu reprezintă decât tronul sau mai degrabă doar piedestalul tronului Său, pe care tronează în chip tainic (cf. Is 6). Relatarea din 3Rg 8,1-11 reprezintă o expresie istorică a teologiei Sionului, al cărei miez este credința că Dumnezeu a ales să locuiască în templul din Sion pe veci[10].

Credința că Domnul locuiește în templu este, de altfel, bine ancorată și în relatările despre construirea templului din Cartea a 3-a a Regilor (3Rg 5,16-32; 6; 7,13-51; 8,1-11). Nu poate fi întâmplător faptul că aproape jumătate din istoria guvernării regelui Solomon (3Rg 3-11) este rezervată descrierilor despre edificarea templului. De remarcat și faptul că edificarea templului precedă cronologic construcția vestitului palat regal și a anexelor acestuia. Lucrările au durat mai mult și vor fi pretins eforturi tehnice net superioare în comparație cu construcția templului. Desigur, ordinea cronologică reținută în textul biblic nu este imposibilă tehnic. Dar e mai probabil că plasarea edificării templului înaintea tuturor marilor construcții solomoniene se datorează autorului relatării biblice, care a dorit să așeze priorități teologice: templul este menit să rămână în amintirea posterității ca prima, cea mai importantă și impozantă construcție a regelui Solomon[11]. Edificiile ulterioare vor fi doar confirmări ale gloriei acestui monarh înțelept, iubitor de cultură și animat de un spirit renascentist *avant la lettre*.

Cuvintele votive (vv. 12-13)

Vom utiliza în continuare denumirea de „cuvinte votive” pentru acest pasaj, cunoscut sub denumirea de „Tempelweihspruch” în literatura biblică de limbă germană. Interpretul acestor două versete se va confrunta cu o serie de dificultăți. În primul rând, textul grec se deosebește de cel masoretic prin faptul că așază cuvintele la sfârșitul rugăciunii lui Solomon. Diferențe semnificative sunt și în conținutul

---

[9] Josef Schreiner, *Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament*, (München: Kösel, 1963), 23.

[10] Teologia Sionului, cultivată în mediile sacerdotale din Ierusalim, este reflectată în colecția de psalmi intitulați „Cântările Sionului”, dintre care Ps 46 TM / 45 LXX ilustrează exemplar această concepție.

[11] Schreiner, *Sion-Jerusalem*, 140.

versiunii grecești, iar așezarea celor două variante în paralel le va scoate mai bine în evidență:

TM (1Rg 8,12-13)	LXX Rahlfs (3Rg 8,53)
12 [a]אָ֚ז אָמַ֣ר שְׁלֹמֹ֑ה יְהוָ֣ה[b] אָמַ֔ר לִשְׁכֹּ֖ן בָּעֲרָפֶֽל׃ 13 [a]בָּנֹ֥ה בָנִ֛יתִי[a] בֵּ֥ית זְבֻ֖ל לָ֑ךְ מָכ֥וֹן לְשִׁבְתְּךָ֖ עוֹלָמִֽים׃[b] [12]	53a Τότε ἐλάλησεν Σαλωμων ὑπὲρ τοῦ οἴκου, ὡς συνετέλεσεν τοῦ οἰκοδομῆσαι αὐτόν Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ κύριος, εἶπεν τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ Οἰκοδόμησον οἶκόν μου, οἶκον ἐκπρεπῆ σαυτῷ, τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος. οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς;† [13]
Traducere	**Traducere**
12. Atunci Solomon a zis: „Domnul a spus că binevoieşte să locuiască în întuneric.[14] 13. Eu ţi-am zidit o casă spre a fi locuință Ție[15], în care Tu să locuiești în veci”. (*t.n.*)	53a. Atunci a zis Solomon despre casa pe care o terminase de zidit: Domnul, [Cel care] a făcut cunoscut soarele pe cer, a spus[16] că va locui în întuneric. Zidește casa mea, casă aleasă pentru tine, spre a locui înnoit.” Iată, nu este scris aceasta în Cartea Cântării? (*t.n.*)

Deși mai lung, textul din LXX nu este neapărat și mai clar decât cel masoretic. O serie de întrebări se nasc după lecturarea sa. Cum trebuie privită relația dintre Domnul și soare în virtutea frazării complicate? Nu este deslușită identitatea celui care cere zidirea casei. Este vorba de o însărcinare a regelui de către Dumnezeu spre a zidi templul? Sau este vorba de rugăciunea lui Solomon pentru ca Domnul să îi zidească casa aleasă, ca ecou la 2Rg 7,11 (2Sam 7,11 TM)? În acest caz,

---

[12] *Biblia Hebraica Stuttgartensia: SESB Version*, electronic ed. (Stuttgart: German Bible Society, 2003), 1 Ki 8:12–13.

[13] *Septuaginta: With morphology*, electronic ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979), 3 Kgdms 8:53a.

[14] Biblia sinodală: „...în norul cel întunecos”. Traducerea este preferată de mai mulți cercetători actuali, de pildă: Friedhelm Hartenstein, „Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs,” în Bernd Janowski și Beate Ego, eds., *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 125-79.; Bernd Janowski, „Gottes Wohnung bei den Menschen,” *Sacra Scripta* 1 (2015): 21.

[15] Traducere alternativă: „Eu ți-am zidit o casă măreață pentru Tine...”.

[16] Traducere adaptată a unei afirmații obscure.

Solomon ar cere Domnului reconfirmarea promisiunii despre dăinuirea dinastiei tatălui său, David[17]. În textul masoretic nu e menționată sursa cuvintelor votive („Cartea Cântării)[18]. E de presupus că traducătorul grec a folosit un text ebraic diferit de cel masoretic, pe care l-a preluat poate doar fragmentar sau nu l-a înțeles nici el[19].

Dacă ținem cont de contextul ambelor versiuni, vom admite că prin „casa mea" autorul biblic a avut în vedere construirea templului. Doar cel care rostește cuvintele diferă, acesta fiind Solomon în TM („Eu ți-am zidit o casă măreață pentru Tine"), respectiv Domnul, în lectura LXX („Zidește casa Mea, casă aleasă pentru tine"). Dar menirea casei este aceeași în ambele cazuri, și anume templul trebuie să fie o locuință veșnică pentru Dumnezeu. Cuvintele votive ale lui Solomon vin să întărească concepția despre locuirea Domnului în templul din Ierusalim, atestată și în verstele 1-11 ale capitolului.

Informația din prima partea a cuvintelor votive este însemnată pentru schițarea concepției despre locuirea lui Dumnezeu în templu. Solomon face cunoscută intenția Domnului de a locui în întuneric (עֲרָפֶל). Afirmația nu este o noutate, ci reprezintă o reafirmare a tradiției teofaniei sinaitice. Dumnezeu s-a arătat lui Israel în munte, dar învăluit de întunericul norului (עֲרָפֶל, Ieș 20,21). Templul, mai precis întunericul din Sfânta Sfintelor, trebuie să asigure condițiile teofaniei sinaitice de pe muntele Sinai și pe muntele Sion, în Ierusalim. În Sfânta Sfintelor, Dumnezeu este prezent, dar nu poate fi văzut cu ochii. Templul îi garantează prezența, dar îi apără totodată misterul și transcendența Sa. Prin afirmația din v.11, concepția despre locuirea Domnului în templu primește o completare importantă, care ne atrage atenția că accentul nu cade în mod exclusiv asupra unei locuiri orizontale a lui Dumnezeu printre oameni. Muntele exprimă verticalitatea prezenței lui Dumnezeu. În mod asemănător, în viziunea sa de la templu, Isaia vede doar marginea de jos a hainei Domnului, care umple templul, căci tronul Său e preaînalt pentru a putea fi cuprins (Is 6).

---

[17] Astfel Martin Rösel, „Salomo und die Sonne. Zur Rekonstruktion des Tempelweihspruchs I Reg 8,12f.," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121 (2009): 413-4.

[18] Pentru propuneri de identificare a acestei surse, vezi Martin Meiser, „Vorstellungen der Septuaginta zum Wohnen Gottes," *Sacra Scripta* 1 (2015): 69; Oancea, „«...Er selbst wollte im Dunkel wohnen (1Kön 8,12)»," 52.

[19] Vezi Othmar Keel, „Der Salomonische Tempelweihspruch," în Othmar Keel și Erich Zenger, eds., *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und theologie des Jerusalemer Tempels* (Freiburg im Breisgau / Basel / Wien: Herder, 2002), 14; Axel Knauf, „Le roi est mort, vive le roi!," în Lowell K. Handy, ed., *The Age of Solomon. Scholarship at the Age of the Millenium* (Leiden / New York / Berlin: Brill, 1997), 84; Friedhelm Hartenstein, „Sonnengott und Wettergott, in Jerusalem? Religionsgeschichtliche Beobachtungen zum Tempelweihspruch Salomos im masoretischen Text und in der LXX (1Kön 8,12f / 3Reg 8,53)," în Julia Männchen, *Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007), 53–69.

Rugăciunea de consacrare (vv. 15-53)

Accentul pe dimensiunea orizontală, terestră a locuirii Domnului în templu își pierde aproape integral greutatea în rugăciunea deuteronomistă de consacrare a templului[20]. În vv.15-21 se amintește de perioada timpurie din istoria lui Israel, când nu exista o casă a Domnului. În 2Rg 7,6 ș.u. (2Sam 7,6 TM), lipsa locuinței în acea vreme era un argument că Domnul poate fi prezent în mijlocul poporului său și dacă nu există un templu. În rugăciunea anamnetică a lui Solomon, sanctuarul nu apare din acele vremi pentru că niciun alt loc nu era vrednic să îl sălășluiască pe Domnul. Alegerea lui David aduce și prilejul pentru alegerea unui loc de sălășluire divină – Ierusalimul.[21] Este de remarcat că Domnul nu numește templul „casa Sa”, precum în cuvintele votive, ci „casa în care numele Său este prezent”[22] – o variațiune a formulării din Deut 12,11 („locul în care să se sălășluiască numele Său”):

> 29. Să-ţi fie ochii Tăi deschişi ziua şi noaptea la templul acesta, la acest loc, pentru care Tu ai zis: „Numele Meu va fi acolo”; să asculţi strigarea şi rugăciunea cu care robul Tău se va ruga în locul acesta.
> 30. Să asculţi rugăciunea robului Tău şi a poporului Tău, Israel, când ei se vor ruga în locul acesta; să asculţi *din locul şederii Tale cel din ceruri* (*s.n.*), să asculţi şi să miluieşti.

Numele Domnului este prezent în templu prin invocarea Sa în rugăciune. Domnul însuși ascultă rugăciunile rostite la templu, însă din cer, acolo unde este locuința Sa. Afirmația din cuvintele votive, că Domnul locuiește în templu (v. 13 מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ), este intenționat corectată prin afirmarea locuirii Sale în cer, în versetele 30 (אֶל־מְקוֹם שִׁבְתְּךָ אֶל־הַשָּׁמַיִם) și 39 (הַשָּׁמַיִם מְכוֹן שִׁבְתֶּךָ). Prin funcția sa de mijlocire, templul este adresabil în cele mai variate situații cotidiene din epoca postexilică[23], fie din țară, fie din diaspora – căci prezența fizică în Ierusalim a celui care se roagă nu reprezintă o condiție pentru ca rugăciunea sa să fie ascultată (vv. 46-51). În viziunea rugăciunii de consacrare, templul este o casă de rugăciune, iar datoria de a aduce jertfe Domnului în acest loc nu este amintită.

---

[20] Textul datează – dacă nu integral, atunci cel puțin în vv. 23-53 – din perioada postexilică.

[21] LXX menționează explicit alegerea Ierusalimului (v. 16). TM nu menționează Ierusalimul, ci doar alegerea lui David, probabil pentru că se subînțelege că acesta este orașul său.

[22] בַּיִת לִהְיוֹת שְׁמִי שָׁם.

[23] Formulările din rugăciune corespund realităților din epoca postexilică. Vezi Erhard Gerstenberger, *Israel in der Perserzeit* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 221. Doar faptul că cultul de care se vorbește în rugăciune este exclusiv evhologic ar sugera un context exilic, căci cultul la cel de-al doilea templu era sacrificial. Pe de altă parte, e greu de imaginat că un templu aflat în ruine după anul 586 î.Hr. ar fi putut da naștere unei viziuni atât de optimiste despre rolul acestuia în viața comunității.

Pe de altă parte, chiar dacă se insistă asupra faptului că Domnul locuiește în cer[24], templul din Ierusalimul se bucură de un statut unic pe pământ. Căci chiar și atunci când cel care se roagă trăiește departe de Ierusalim, el nu poate să își îndrepte cererea direct către cer, pentru a fi ascultată, ci va fi nevoit să-și îndrepte rugăciunea către orașul ales de Domnul și către casa construită pentru numele Său (v.48).

O viziune apofatică (v. 27)?

În opinia noastră, afirmația care nu pare a se încadra în niciuna din categoriile conceptuale deja prezentate se găsește în v. 27:

> Oare cu adevărat va locui Domnul pe pământ? Iată, cerul şi cerul cerurilor nu pot să te cuprindă pe Tine; cu atât mai puţin această casă, pe care eu am zidit-o! (*t.n.*)[25]

Tema principală a acestei afirmații o reprezintă capacitatea de a-L circumscrie (כול) pe Dumnezeu într-un concept de locuire (ישׁב). Ideea din v.23, anume că Dumnezeu nu suferă nicio comparație cu vreun alt dumnezeu, fie acesta *pe pământ sau în cer*[26], este potențată la maxim în versetul 27: Dumnezeu nu poate fi legat de *niciun loc de pe pământ sau din cel mai ascuns și profund areal ceresc*. Orice legătură între templul din Ierusalim și ideea de locuire a Domnului este astfel exclusă. Cu atât mai stranie apare în versetele următoare afirmația insistentă despre locuirea Domnului în cer (vv. 30.39.43.49).

Această viziune de factură apofatică cu privire la locul unde se află Dumnezeu este apropiată de cea din Is 66,1 ș.u., și probabil că textul profetic reprezintă și cheia interpretativă pentru obscura afirmație din 3Rg 8,27:

> Aşa zice Domnul: „Cerul este tronul Meu şi pământul piedestalul picioarelor Mele! Ce fel de casă ați putea să Îmi zidiți voi şi ce loc de odihnă ar putea fi pentru Mine?"

Întrebarea retorică a lui Dumnezeu vrea să sublinieze că lumea

---

[24] Faptul că locuința Sa este în cer este explicit afirmat în vv. 30. 39. 43. 49 și subînțeles în vv. 32. 36. 45.

[25] LXX: „Oare cu adevărat va locui Domnul cu oamenii pe pământ? Dacă cerul și cerul cerului nu sunt îndeajuns pentru Tine, cum ar putea să fie această casă, pe care am zidit-o pentru numele Tău?" (*t.n.*)

[26] Vizate de autor sunt divinitățile adorate de alte neamuri nu pentru că ele ar exista, ci pentru că alții – străini sau israeliți – cred că ele există. Tonul autorului este cel al unui monoteist condescendent.

(„cerul și pământul”) este templul pe care El Însuși și l-a zidit. De aceea, un templu construit pentru El de mână omenească, care să fie tronul Său, este de prisos[27]. Prezența Domnului nu poate fi țintuită de un loc anume.

Atât Is 66,1 cât și 3Rg 8,27 au în spate un proces de reflecție teologică[28], care în mod consecvent ar fi trebuit să implice dezvoltarea concepției eshatologice despre Ierusalimul și templul ceresc. Însă în istoria postexilică s-a pus mai mult accentul pe Ierusalim ca orașul dumnezeiesc pe pământ. Cel de-al doilea templu nu a fost afectat de o critică de genul celei din Is 66,1, și a dăinuit ca centru al iudaismului până la distrugerea sa.

Concluzii

Capitolul 8 din cartea 3Regi este surprinzător prin faptul că, din punct de vedere conceptual, el conține trei viziuni diferite despre locuirea lui Dumnezeu în templul din Ierusalim.

a. Concepția „clasică” se regăsește în relatarea despre așezarea chivotului (vv. 1-11) în templu și în „cuvintele votive” ale regelui la sfințirea acestuia: „Eu ţi-am zidit o casă spre a fi locuință Ție, în care Tu să locuiești în veci” (v. 13). Se reflectă aici credința că Domnul este veșnic prezent în templul din Ierusalim. Întunericul (v. 12) îi învăluie și asigură transcendența și inaccesibilitatea Sa ființială.

b. În cuprinsul rugăciunii de consacrare se insistă, în mod consecvent și repetat, că locul de unde Dumnezeu ascultă rugăciunile oamenilor, deci locuința Sa, este în ceruri (v. 30.32.34.35.36.39.43.45). Deși diferite prin prisma localizării prezenței Domnului, ambele concepții au în comun o viziune optimistă asupra Ierusalimului și exaltă importanța templului din orașul sfânt.

c. În fine, ideea locuirii lui Dumnezeu în templul din Ierusalim este privită cu scepticism maxim în v. 27: „Oare cu adevărat va locui Domnul pe pământ? Iată, cerul şi cerul cerurilor nu pot să te cuprindă pe Tine; cu atât mai puţin această casă, pe care eu am zidit-o!”. Negat este aici orice posibil gând omenesc de circumscriere spațială a lui Dumnezeu. El este pretutindeni și, totodată, mai presus de creație.

Privit în ansamblu, capitolul 8 nu oferă o viziune unitară, ci viziuni complementare despre templu ca locuință a lui Dumnezeu. Ele se datorează faptului că textul reunește elemente de proveniență diferită. Discursul deuteronomist este ușor de recunoscut în rugăciunea regelui (v. 14-61). Tradiții mai vechi, din epoca

---

[27] Pentru opinia că v. 27 nu afectează templul, căci nu e contestată funcția sa de casă de rugăciune, vezi Meiser, „Vorstellungen der Septuaginta,” 68-9.

[28] Bernd Janowski, „Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Tempeltheologie,” în Othmar Keel și Erich Zenger, eds., *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und theologie des Jerusalemer Tempels* (Freiburg im Breisgau / Basel / Wien: Herder, 2002), 29.

regalității, sunt păstrate în vv. 1-11 și 62-66, deși și acestea par a fi cunoscut prelucrări exilice și postexilice[29]. Versetele 41-51 presupun perioada postexilică (cf. Is 2,2-4; 66,20-21).

Analiza noastră nu a urmărit recepția acestui text în cultul Bisericii, deși structura de formular liturgic a întregului capitol ar merita o discuție aparte. Nu ne-a preocupat nici perspectiva socio-politică a textului, ca material propagandistic[30]. Scopul considerațiilor de mai jos a fost acela de a scoate în relief concepția despre locul sau locuirea lui Dumnezeu în relația sa cu poporul Israel.

*

Considerăm că această abordare, în care interesul teologic primează, este în consonanță cu preocupările care l-au animat, de-a lungul apreciatei sale cariere profesionale, pe Părintele Profesor Ioan Chirilă, la a cărui omagiere am dorit să ne aducem o umilă contribuție prin rândurile de mai sus.

---

[29] V. 9 susține concepția deuteronomistă a chivotului ca mobilier de depozitare pentru tablele legii. Versetele 10-11 trădează influența scrierii preoțești (cf. Lev 9,23; Num 17,7). Vezi Keel, „Der Salomonische Tempelweihspruch", 13.

[30] Că textul unei rugăciuni poate fi citit și prin prisma dimensiunii sale politice a arătat studiul lui Marcel V. Măcelaru, „Rugăciunea ca propagandă. Consacrarea templului lui Solomon în literatura deuteronomistă," în Hans Klein și Alexandru Ioniță, eds., Putere și abuz de putere. Cercetări biblice (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2020), 200-13.

O apocalipsă inter-testamentară: Cartea 4 Ezdra[1]

Remus Onișor
preot conferențiar universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia
onisorremus@yahoo.com

Preliminarii

Apocrifele vechitestamentare constituie o literatură vastă, cuprinzând lucrări scrise în diferite locuri și într-o perioadă de timp destul de lungă. Pentru ca o carte să fie admisă în această colecție virtuală, condiția esențială este ca autorul pseudoepigraf să fie un personaj cunoscut din Vechiul Testament, iar tema tratată să fie una tipic iudaică. Autenticitatea acestor autori a fost contestată din vechime. Apocrifele sunt recunoscute ca scrieri pseudoepigrafe, cu conținut variat. Unele dintre ele – precum 4 Ezdra – sunt scrieri cu conținut apocaliptic. Cuvântul „apocalipsă” însemna „a îndepărta vălul”, adică în sens literal „o revelație”. Dacă pentru un elin timpul era ciclic, pentru omul Scripturii, dimpotrivă, timpul era linear, adică istoria avansează spre un final. Omul lui Dumnezeu = profetul intervine în această istorie, dezvăluind semenilor planul lui Dumnezeu care se va împlini. Dumnezeu va stabili definitiv împărăția Sa în această lume. Însă ziua aceea rămâne ascunsă, un „văl” protejează sfârșitul istoriei de ochii oamenilor.

În perioada de criză profetul știe că e nevoie, pentru a menține speranța, pe lângă cuvinte și de altceva. Ceva tainic, ascuns lumii de rând. Astfel, profeția devine apocalipsă. Ca atare, autorii acestor cărți folosesc un limbaj simbolic, cu multe imagini, care pot sugera mult mai mult decât un cuvânt abstract. Procedeul de pseudonimie, adică punerea operei sub patronajul unui personaj celebru din trecut, este prezent. Apocalipsele folosesc și un limbaj cifrat, în care culoarea, numărul, imaginea tradițională sunt prezentate din belșug. Ele sunt în general pesimiste. Lumea lor este una negativă, stăpânită de Satana. Istoria capătă un sens determinist. Totul este scris și hotărât în cărțile cerești.

Între personalitățile religioase vechitestamentare, care apar ca „autori” de scrieri inter-testamentare, de conținut apocaliptic, un loc aparte îl ocupă Ezdra.

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (2/2021). Textul de față este o versiunea completată și îmbunătățită cu informații și conținuturi noi.

El a fost preot, cărturar și reformator religios. Biblia îl descrie ca „un cunoscător al Legii lui Moise” (Ezd 7,6a). Tradiția rabinică îl apreciază în mod deosebit pe Ezdra, considerându-l un „al doilea Moise”, în ceea ce privește știința Torei. Autorul cărții 4 Ezdra, se înțelege că Ezdra, se adresează lui Dumnezeu, lamentându-se că Legea lui Moise se risipește (4Ezd 14,21), iar iudeii au pierdut în exil, nu numai patria, ci și valorile spirituale. Iată de ce, Dumnezeu îi dă să bea lui Ezdra (4Ezd 14,39) o cupă plină, ca să poată să scrie lucruri, pe care oamenii cunoscându-le să nu-și mai piardă calea.

Literatura biblică atribuită lui Ezdra

Sub numele lui Ezdra avem mai multe cărți biblice, atât canonice cât și necanonice[2].

Cartea 1 Ezdra[3] cuprinde 10 capitole și prezintă, la începutul ei, primii ani ai restaurării iudaice. Edictul lui Cyrus a autorizat reîntoarcerea exilaților din Babilon la Ierusalim și începerea lucrărilor de reconstrucție a Templului. Locuitorii din Samaria și împrejurimi se opun acestor lucrări, dar Templul se inaugurează în 516 î.d.Hr. Ezdra vine la Ierusalim și promulgă, în mod oficial, Tora, ca lege a regelui, după ce în prealabil preotul scrib ceruse desfacerea căsătoriilor mixte dintre evrei și femeile străine de neamul evreiesc. Această acțiune e datată ca având loc în 458 î.d.Hr. Cartea 1 Ezdra apare așa în traducerea latină și Ezdra B în Septuaginta[4].

Cartea 2 Ezdra, sau Neemia (1-13), cuprinde activitatea lui Neemia, care se ocupă de refacerea turnurilor cetății Ierusalim și rezolvarea diverselor probleme sociale și religioase. În acest sens el face două călătorii la Ierusalim începând cu anul 445[5]. Cartea 2 Ezdra apare așa în traducerea latină și în Septuaginta (Ezdra C), iar în Biblia ebraică apare ca Neemia.

Cartea 3 Ezdra (numită Ezdra A în Septuaginta[6]), relatează întoarcerea la Ierusalim a evreilor plecați în exil în Babilon, după edictul lui Cyrus. Sunt relatate apoi chestiunea, discutată la curtea lui Darius, despre cine este mai puternic în lume: vinul, regele, femeia, dar în final se impune ca fiind mai puternic adevărul. La Ierusalim evreii restabilesc cultul, ridică un altar și răspund problemelor ridicate de popoarele vecine. Reușind finalizarea lucrărilor la Templu, îl inaugurează

---

[2] Ioan Chirilă et al, *Introducere în Vechiul Testament* (București: Basilica, 2018), 364-5.

[3] John Bowker, *Le grand livre de la Bible* (Paris: Larousse-Cerf, 1999), 160-1.

[4] André Paul, „Autour des Prophètes et des autres Écrits,” în *Cahiers Évangile* 153 (Paris: Cerf, 2010), 38.

[5] Philippe Abadie și Pierre de Martin de Viviès, „Les quatres livres d'Esdras,” în *Cahiers Évangile* 180 (Paris: Cerf, 2017), 17.

[6] Michael Langlois, „3-4 Esdras,” în Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi și Cristophe Nihan, *Introduction à l'Ancien Testament* (Genève: Labor et Fides, 2009), 823.

și celebrează Paștile[7]. Cartea e numită 3 Ezdra în varianta latină, fiind considerată deuteronomică, și Ezdra A în varianta greacă, unde e considerată anaginoscomena (= bună de citit)[8].

Cartea 4 Ezdra a fost opera iudaică nonbiblică cea mai răspândită și cea mai folosită în mediile creștine primare[9]. Înrudirea sa cu Apocalipsa siriacă a lui Baruh[10] este unanim recunoscută. Data scrierii cărții este sfârșitul secolului I al erei creștine, iar autorul un fariseu, nu neapărat locuitor al Palestinei. Această apocalipsă se limitează, de fapt, la cap. 3-14 ale cărții.

Cartea 5 Ezdra nu e altceva decât cap. 1-2 ale 4 Ezdra, fiind de sorginte creștină. E dezvoltată aici o teologie clasică a substituirii: Israel a fost părăsit de Domnul în favoarea noului popor, cel creștin[11].

Cartea 6 Ezdra se constituie din două capitole (15 și 16) ce încheie c. 4 Ezdra. Acest apendice este de sorginte creștină[12]. E evocat aici un conflict între Perși si Romani din sec. III d.Hr., ceea ce indică și data redactării cărții [13]. Conflictul lasă în urmă teritorii depopulate, iar autorul le cere destinatarilor să fie vigilenți, într-un stil apropiat de 1Cor 7,29-31[14].

Alte scrieri ce au circulat sub numele de Ezdra sunt: Apocalipsa greacă a lui Ezdra, Vedenia binecuvântatului Ezdra (în latină) și Întrebările lui Ezdra (în armeană)[15].

Prezența cărții în Vulgata i-a asigurat o certă răspândire. Traducerea latină, la fel ca unele versiuni orientale, a avut la bază un text grecesc, ce pare să fi fost o traducere a unui original semitic, probabil ebraic.

Cuprinsul cărții

Cartea 4 Ezdra se compune din trei părți:

a. un prolog (1-2)

b. o serie de șapte vedenii (3-14)[16]

[7] Chirilă et al, *Introducere*, 780-7.

[8] În traducerile armene și în edițiile slave e numit 2 Ezdra (Langlois, *3-4 Esdras*, 822).

[9] André Paul, „Intertestament," în *Cahiers Évangile* 14 (Paris: Cerf, 1975), 66.

[10] André Dupont-Sommer și Marc Philonenko, *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Paris: Bibliothèque de la Pléiade / Gallimard, 1987), CXVII-CXXII.

[11] Abadie și de Viviès, *Les quatres*, 51.

[12] Langlois, *3-4 Esdras*, 827.

[13] Abadie și de Viviès, *Les quatres*, 51.

[14] Abadie și de Viviès, *Les quatres*, 51-2.

[15] André Caquot și Marc Philonenko, „Quatrième livre d'Esdras," în Sommer și Philonenko, *Le Bible*, CXI.

[16] 1. Prima vedenie (3,1-5,19): încercările celor drepți și bunăstarea celor necredincioși;

c. un epilog (15-16).

Prologul (1-2) ni-l prezintă pe Ezdra și chemarea lui la misiune. Dumnezeu îi descoperă mesajul pe care trebuie să-l adreseze oamenilor. Cei necredincioși vor fi pedepsiți, iar cei drepți vor fi izbăviți. Respins de Israel, Ezdra își îndreaptă atenția spre lumea păgână. El contemplă, apoi, într-o vedenie o mulțime ce laudă pe Domnul și primește din partea Fiului lui Dumnezeu coroane și lauri [17].

Partea a doua a cărții constituie adevărata Apocalipsă a lui Ezdra (3-14), ce cuprinde șapte viziuni. În mod real numai a patra, a cincea și a șasea pot fi calificate, în sensul strict al termenului, ca „vedenii”[18]. Primele trei părți ale cărții cuprind o serie de întrebări și răspunsuri, care își vor găsi rezolvarea în vedeniile ce vor urma. Cadrul fictiv, ales de autor, cuprinde „convorbiri” și „vedenii”. Convorbirile au loc în camera lui Ezdra, iar vedeniile se petrec afară, în exteriorul locuinței (4Ezd 9,26; 12,51)[19]. Ezdra primește un înger pe care îl chestionează asupra unor probleme de actualitate religioasă. Îngerul îi dezvăluie anumite taine despre păcat, sfârșitul lumii și soarta celor aleși. Primele trei vedenii au o structură similară: introducerea, rugăciunea lui Ezdra și dialogul cu îngerul, revelații, preziceri și concluzie[20]. Convorbirile pe care Ezdra le are cu îngerul sunt precedate de post (4Ezd 5,20; 6,35)[21]. „Vedeniile” sunt pregătite de tehnici ce predispun la extaz: mestecare de iarbă și flori (4Ezd 9,24; 12,51). Gândirea religioasă a „convorbirilor” se situează pe linia cărții Iov și Eclesiast, în timp ce „vedeniile” au ascendent în Daniel și 1 Enoh[22]. „Convorbirile” se poartă asupra destinului lui Israel și în general asupra destinului fiecărui om. Întrebările lui Ezdra sunt cauzate de catastrofa națională suferită de Israel: „Sanctuarul nostru este părăsit, altarul este răsturnat, Templul nostru distrus” (4Ezd 10,21).

---

2. A doua vedenie (5,20-6,34): Judecata divină;
3. A treia vedenie (6,35-9,25): mulțimea celor osândiți și puținătatea celor aleși;
4. A patra vedenie (9,26-10,59): femeia îndoliată;
5. A cincea vedenie (10,60-12,51): vedenia vulturului;
6. A șasea vedenie (13,1-58): vedenia unui om;
7. A șaptea vedenie (14,1-49): reconstituirea Cărților. Caquot și Philonenko, *La Bible*, CXI-CXII.

[17] *Traduction oecumenique de la Bible* (TOB), Notes intégrales, „Introduction au quatrième livre d'Esdras” (Paris: Cerf, 2010), 2017-20.

[18] Langlois, *3-4 Esdras*, 827.

[19] Pierre Geoltrain, „Quatrième livre d'Esdras,” în Dupont-Sommer și Philonenko, *La Bible*, 1440 și 1454.

[20] Michael Edward Stone, *Fourth Ezra (Hermeneia)* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), VII.

[21] Menționez că trimiterile din 4 Ezdra le fac după Geoltrain, *Quatrième*, 1400-65.

[22] Caquot și Philonenko, *La Bible*, CXII.

De ce Dumnezeu a ales un singur popor dintre toate popoarele, apoi l-a împrăștiat printre neamuri? Ezdra nu-și exprimă aici decât propriile neliniști. El nu intră într-o controversă teologică, unde să-și exprime o teză pe care să o condamne, ci îl lasă pe înger să o facă. Ar vrea să găsească un sens la neliniștea în care se găsește comunitatea credincioșilor căruia și el îi aparține. Evenimentele din anul 70 d.Hr. sunt prefigurate prin cele petrecute în 587 î.d.Hr., care furnizează „tipologia” istorică a evenimentului.

a. Prima vedenie (3,4-5,20)

Această vedenie, care s-ar putea numi mai bine revelație, începe printr-o lungă lamentație a lui Ezdra (3,4-36). Întrebându-se despre originea răului, face o trecere în revistă a istoriei lui Israel, de la Patriarhi până la Exod, timp în care cu toate darurile Legii, natura omului nu s-a schimbat în bine (3,20-22)[23]. Păgânii sunt la rândul lor mari păcătoși. Pentru autor „Babilonul” (Roma) este mult mai păcătoasă decât Ierusalimul. Atunci e firească întrebarea: De ce păgânii sunt cei care stăpânesc? Răspunsul la întrebare se va afla din dialogul cu îngerul Uriel[24] („Dumnezeu este luminarea mea”), care are rolul de a fi interpretul nelămuririlor destinatarului. De fapt, Uriel îl face pe Ezdra să-și recunoască propriile limite: „Cântărește-mi focul, sau măsoară vântul, ori fă să revină ziua care a trecut” (4,5)[25]. Evident că Ezdra nu știe răspunsurile. Atunci cum ar putea înțelege voia Celui Preaînalt, dacă nu poate ști ceea ce se petrecea pe pământ. Totuși Ezdra are și înțelepciunea și capacitatea de a judeca corect anumite circumstanțe. El nu are pretenția să cunoască tainele divine, ci doar să știe de ce Israel este sub stăpânirea celor necredincioși[26]. Răspunsul îngerului constă pur și simplu în afirmarea că răul prezent în Adam continuă să aibă în oameni o potențialitate malefică. Ezdra este nerăbdător în a vedea sfârșitul opresiunii pentru poporul său. Arhanghelul Ieremiel[27] arată că izbăvirea nu va veni până când numărul celor drepți va fi complet. Adică istoria își urmează cursul stabilit de Dumnezeu[28]. Semnele prevestitoare ale sfârșitului lumii după 4 Ezdra, ar fi părăsirea adevărului și a credinței, înmulțirea nedreptății, astrele își schimbă menirea, dereglarea generalizată a naturii precum și o disperare universală.

---

[23] Abadie și de Viviès, *Les quatres*, 36.

[24] Uriel este împreună cu Gavriil, Rafail și Mihail, una din căpeteniile îngerilor, fiind cel mai mare dintre ei. El îl însoțește pe Enoh în călătoriile sale vizionare, răspunzând la diferite întrebări (Andre Caquot, „Hénoch,” în Caquot și Philonenko, *La Bible*, 481, 495, 500.

[25] Geoltrain, *Quatrième*, 1402.

[26] Geoltrain, *Quatrième*, 1404.

[27] Acest înger, cu un nume puțin schimbat – Jeremiel – în cartea 1 Enoh (Caquot, „Hénoch,” 471 u.).

[28] Abadie și de Viviès, *Les quatres*, 37.

b. A doua „vedenie” (5,20-6,34)

În prima parte a acestei secțiuni este prezentată alegerea lui Israel (5,20-30). Poporul cel unic a fost ales de Dumnezeu dintre toate neamurile, iar acum e supus acestora. Dacă Dumnezeu are un litigiu cu poporul său, de ce nu tratează problema direct cu el? Dialogul cu îngerul ia aceeași turnură, ca în prima vedenie. Trebuie să admitem că Ezdra are limitele sale și că nu știe multe. Cum ar putea el să înțeleagă tainele divine, Dezbaterea alunecă spre o problemă recurentă în literatura apocaliptică: ce se va întâmpla cu cei care au murit înainte de ziua judecății?[29] Imaginea descrisă de înger este cea a unui cerc, așa încât fiecare om să fie la aceeași distanță de Judecată, după cum un punct de pe cerc se află la aceeași distanță față de centru (4Ezd 5,42)[30]. Pământul este comparat cu o femeie, care nu poate da naștere la zece copii în același timp, ci doar la unul după altul. Așa este și cu generațiile care trăiesc pe pământ. Și pământul este asemenea unei mame înaintate în vârstă, a căror copii sunt din ce în ce mai lipsiți de vigoare.

Înainte de a preciza sfârșitul lumii, textul nostru evocă un timp al lui Esau (= Roma) și un timp al lui Iacov (= Israel), care va sosi curând. Autorul consideră că sfârșitul imperiului roman va fi urmat de stăpânirea lui Israel asupra neamurilor.

Îngerul, la întrebarea lui Ezdra, va completa lista semnelor sfârșitului lumii:

- cărțile de judecată vor fi deschise și văzute de toți
- se vor naște copii prematuri și precoci
- pământurile agricole vor deveni sterile
- rezervele de semințe vor dispărea subit
- trâmbițele se vor auzi (tema clasică în apocaliptica iudaică și creștină Mt 24,31; 1Cor 15,52; Is 4,16; Apoc 8 etc.)
- prietenii vor deveni dușmani[31].

c. A treia „vedenie” (6,35-9,2)

După o pregătire similară vedeniei precedente – șapte zile de post – Ezdra reia dialogul cu Domnul prin intermediul îngerului mediator. Prima parte a acestei vedenii e consacrată creației (6,35-39) [32]. Autorul reia marile teme din Facere 1, pentru a evoca actul creator, aducând însă și câteva modificări. În 6,47 el precizează că mările nu ocupă decât o șeptime din suprafața pământului. Acordă o importanță specială creării monștrilor mitici Behemot și Leviatan, sugerând că aceste animale

[29] O întrebare asemănătoare găsim și în literatura paulină, în 1Tes 4,15. Abadie și de Viviès, *Les quatre*, 38.

[30] Geoltrain, *Quatrième livre*, 1411.

[31] Geoltrain, *Quatrième livre*, 1413 u.

[32] Geoltrain, *Quatrième livre*, 1415-7.

fantastice vor servi ca fel principal la ospățul viitor[33]. Autorul insistă asupra faptului că lumea a fost creată pentru folosul lui Israel și numai pentru Israel (6,55)[34]. El manifestă un profund dispreț față de păgâni (6,56)[35]. Ca atare stăpânirea neamurilor asupra lui Israel apare de neînțeles.

Umilința lui Israel și drumul lui pe calea cea strâmtă va duce poporul ales la mântuire (7,12-14)[36]. Găsim apoi abordată o temă originală, cea a unei împărății mesianice temporare (7,28-29)[37]. 4 Ezdra 7,29 evocă explicit moartea lui Mesia, afirmând că el se supune legii comune, pentru că toți cei care au suflet omenesc mor [38]. Moartea lui Mesia marchează începutul marilor etape eshatologice: moartea tuturor celor vii și judecata tuturor oamenilor, care vor merge în cuptorul cel de foc al Gheenei, sau în raiul desfătării. În mod practic se pare că doar neamurile vor fi cele care vor umple Gheena[39]. Îngerul îi precizează lui Ezdra că tot ce este rar este și scump. Drepții sunt prețioși în ochii Domnului, și El bucură de mântuirea lor (7,49-58)[40]. Cei necredincioși n-au nicio valoare (4Ezd 7,61). După 4 Ezdra 7,81-87 sufletul celor necredincioși va fi supus unei judecăți în șapte etape, care se vor desfășura pe durata a șapte zile[41].

A treia viziune dezvoltă, în mod cu totul original și detaliat, declinul sufletului. Sufletul drepților va merge la Dumnezeu, iar sufletul necredincioșilor va cunoaște un destin sinistru. Dacă totul e hotărât, mai există posibilitatea de a ne ruga pentru cei morți? Ezdra consideră că drepții se pot ruga pentru cei păcătoși, mai ales pentru cei care le-au fost apropiați [42]. Dar răspunsul este tranșant: judecata este irevocabilă; nimeni nu poate interveni pentru cineva (4Ezd 7,105)[43]. Ezdra contestă acest răspuns, aducând argumente biblice: Avraam a mijlocit pentru locuitorii Sodomei

[33] Albert-Marie Denis et alii, „L'Apocalypse d'Esdras ou Quatrième Livre d'Esdras," în *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellenistique*, vol. I (Brepols, 2000), 821 u.

[34] Ideea aceasta o găsim sugerată și în 2 Baruh 15,7 și 21,24, precum și Testamentul lui Moise 1,12. Caquot și Philonenko, *La Bible*, 1494-9.

[35] Avem aici o interpretare personală a textului din Is 40,15-17.

[36] Tema porții strâmte este dese ori prezentă și în învățătura Mântuitorului nostru Iisus Hristos (ex. Mt 7,13-14).

[37] Geoltraine, *Quatrième livre*, 1420.

[38] Avem aici o reminiscență a unei tradiții vechi în care Mesia domnește peste o împărăție pământească o perioadă de timp limitată. Geoltrain, *Quatrième livre*, 1420.

[39] Abadie și de Viviès, *Les quatres livres*, 40.

[40] Geoltrain, *Quatrième*, 1423.

[41] Abadie și de Viviès, *Les quatres livres*, 41.

[42] Avem aici un ecou al tradiției rabinice conform căreia meritele părinților pot răscumpăra pe fii. Abadie și de Viviès, *Les quatres livre*, 40-1.

[43] Geoltrain, *Quatrième*, 1428.

(Fac 18,26), Moise, la fel, pentru israeliții păcătoși (Ieș 32,30), iar lista poate continua (Iosua, Samuel, David, Solomon, Ilie, Iezechia ...). Dar în acest caz, ar trebui să se țină seama că e vorba aici de un timp eshatologic, care are cu totul altă logică.

Ezdra se considera un păcătos, datorită păcatului adamic[44]. Îngerul îi amintește că împlinirea Legii lui Moise îl scapă de soarta celor necredincioși [45]. Ezdra, în ciuda celor afirmate mai înainte, face o lungă rugăciune de mijlocire pentru Israel (8,20-36)[46]. Nimic însă nu-l nu poate mișca pe interlocutorul său (8,51,55). Puțini oameni se vor mântui, echivalentul unui bob de strugure dintr-un ciorchine, sau a unui pomișor dintr-o pădure mare.

d. A patra vedenie (9,26-10,59)

Primele trei vedenii nu sunt propriu-zis „viziuni”, în sensul genului literar apocaliptic, de vedenie tainică, urmată de o interpretare. E vorba mai degrabă de o convorbire mai lungă, cu Domnul, prin intermediul unui înger. Începând cu vedenia a patra intrăm propriu-zis în stilul clasic al acesteia. Acum avem o pregătire mult mai tainică, fără a mai fi vorba de vreo ajunare (9,23-25) [47]. Hrana pe care o consumă e strict vegetariană – iarbă, flori – din câmp, departe de oraș. E aici un ecou al hranei lui Adam. Florile ar putea facilita o vedenie. Renunțarea la post în faza pregătitoare ar putea însemna că vremea plângerii a trecut, fără însă ca vremea bucurie – marcată de carne și vin – să fi sosit. Centrul vedeniei e ocupat de o femeie îmbrăcată în doliu (veșminte rupte și cenușă pe corp) ,care plânge cu hohote. Întrebată de Ezdra care e cauza suferinței sale, ea își povestește necazul: a fost stearpă timp de 30 de ani, apoi a născut un fiu, care a murit în ziua nunții sale [48]. Ezdra o mustră pe femeie, amintindu-i că Ierusalimul și întreaga țară au pierdut nenumărați copii. O îndeamnă la consolare pentru Sion (10,20). Văduva dezolată se transformă într-o femeie strălucitoare, care, subit, se metamorfozează într-o cetate ce se înalță văzând cu ochii. Apelând la îngerul interpret află că femeia reprezintă Sionul. Întrevedem, în această a doua parte a vedeniei, slava viitoare a Ierusalimului.

---

[44] La 4 Ezdra 7,119-121, autorul dezvoltă o lamentație mult prea pesimistă. Geoltrain, *Quatrième*, 1429.

[45] Aici îi sunt amintite lui Ezdra numele divine din Ieș 34,6-7.

[46] Rugăciunea lui Ezdra – una din cele mai frumoase părți ale cărții – se asemănă cu rugăciunea lui Manase (2Par 33,18) și cu a celor trei tineri aruncați în cuptorul de foc (Dan 3,23) precum și cu rugăciunea aflată în Constituțiile Apostolice (VIII, VII). Geoltrain, *Quatrième*, 1433.

[47] Geoltrain, *Quatrième livre*, 1439-40.

[48] Abadie și de Viviès, *Les quatres livres*, 44.

e. A cincea vedenie (11,1-12,51)

Această vedenie e legată în mod direct de precedenta și se petrece în cursul unui vis nocturn. Avem imaginea unui vultur cu douăsprezece aripi și trei capete, din care cel din mijloc e mult mai mare decât celelalte două[49]. Avem apoi o mișcare ciudată a aripilor, apar unele noi, altele dispar, și unele domnesc asupra pământului[50]. Un leu răcnind se adresează vulturului anunțându-i dispariția imediat. Vulturul este în realitate al patrulea regat din vedenia lui Daniel (4Ezd 12,11; Dan 7,7-8). Aripile și capetele vulturului sunt diferiții regi ce se succed, iar leul îl reprezintă pe Mesia davidic[51]. În epoca lui 4 Ezdra situația internațională era alta decât cea din perioada lui Daniel. Grecii au făcut loc romanilor și vulturul îi reprezenta pe aceștia din urmă. Făcând legătura cu cartea Daniel, autorul nostru propune o actualizare: vedenia rămâne aceeași, dar se schimbă interpretarea[52].

f. A șasea vedenie (13,1-58)

Cadrul acestei vedenii are legătură cu Daniel 7. În Daniel figura marcantă este cea a unei ființe, ca fiul omului, care vine pe norii cerului și care puterea asupra întregului pământ. În 4 Ezdra vedem un om care iese din mare și zboară pe norii cerului. O mulțime de oameni, veniți de pe întreg pământul, se adună spre a-l ataca. Vor fi însă distruși înainte de a începe vreo luptă [53]. Omul cheamă apoi o altă mulțime pașnică de oameni veseli și triști. Acest om este în realitate Fiul lui Dumnezeu (12,32), care distruge neamurile necredincioase și adună cele zece triburi ale lui Israel duse în captivitate de Asirieni. Interpretarea se face ecoul unei relatări legendare, conform căreia cei exilați vor sta ascunși, până la sfârșitul lumii, într-o regiune situată la izvoarele Eufratului [54]. Mesia vine din apă, din mare. Marea simbolizează nu faptele răului, ci caracterul ascuns, tainic, insondabil al lui Mesia. Rămâne totuși o taină cine sunt „cei care-l însoțesc” (13,52): Enoh? Ilie? sau îngerii?

---

[49] LANGLOIS, *4 Esdras*, 827.

[50] Unii autori au stabilit un plan în 15 secvențe ale acestei vedenii a vulturului. Vezi ABADIE și DE VIVIÈS, *Les quatres livres*, 45-6.

[51] Leul, Mesia din seminția lui David, evocă tribul lui Iuda din binecuvântarea lui Iacov (Fac 49,8-12). Esenienii au văzut în acest text evenimente mesianice, pe „Mesia al dreptății”, pe „Sămânța lui David”, care va veni la sfârșitul lumii împreună cu Maestrul dreptății. GEOLTRAIN, *Quatrième livre*, 1452.

[52] Numeroși comentatori au propus să vedem în aripile perechi pe Cezar, Augustus, Tiberius, Caligula, Claudiu, Nero, Galba, Otho, Vitelie și pe uzurpatorii Vindex, Nymfidus și Pison. Aripile mici ar putea corespunde conducătorilor ne-romani, sau generalilor. Cele trei capete sunt Vespasian, Titus și Domițian. Vezi ABADIE și DE VIVIÈS, *Les quatres livres*, 47.

[53] LANGLOIS, *4 Esdras*, 828.

[54] O asemenea legendă găsim și în IOSIF FLAVIU, *Antichități iudaice*, XI, 133. Vezi ABADIE și DE VIVRÈS, *Les quatre livres*, 49.

g. A șaptea vedenie (14,1-5)

Ultima vedenie îl situează ,în mod explicit, pe Ezdra, ca un continuator al lui Moise. Scribul este chemat de Dumnezeu la o misiune de patruzeci de zile, având cu el numeroase tăblițe de scris. El va fi însoțit de cinci companioni, al căror nume îl întâlnim în literatura biblică (Sareas = Seraia în Ezd 7,1; Dabrias = Dibri în Lev 24,11; Șelemia în Ezd 10,39; Etan în 1Par 2,6 și Aziel (incert) în 1 Par 4,3) [55]. Ezdra ajunge într-un câmp plin cu flori, unde înghite o băutură care-l face înțelept. Timp de patruzeci de zile Ezdra va vorbi fără întrerupere, iar cei cinci însoțitori se vor strădui să-i așeze cuvintele în scris [56]. Ezdra reușește să scrie 94 de cărți (14,45-47). Sfârșitul cărții descrie o înălțare la cer a lui Ezdra, ca o împlinire a ceea ce a fost anunțat în 14,9 [57].

Corecturile creștine

a. Cartea 5 Ezdra (4Ezd 1-2). Această carte este de fapt o introducere creștină la „apocalipsa" iudaică – 4 Ezdra – având rolul să orienteze lectura de ansamblu. Autorul începe prin a detalia genealogia lui Ezdra, inspirându-se din 3Ezd 8,2, Ezd 7,1-5 și 1Par 6,1-14. Misiunea lui Ezdra este una strict profetică. El va trebui să condamne păcatul lui Israel [58]. Autorul dezvoltă apoi o clasică teologie a substituirii. Israel este părăsit de Domnul care-și va alege un nou popor (1,33-37). Acest nou popor va beneficia de toate promisiunile făcute lui Israel: „Iată, ce zice Domnul lui Ezdra: «Vestește pe poporul meu că-i voi da împărăția Ierusalimului, pe care am promis-o lui Israel. Voi lua pentru mine slava lor și le voi da sălașurile veșnice pe care le pregătisem pentru ei»" (2,10-11)[59]. Misiunea lui Ezdra se îndreaptă către neamuri, pentru a le îndemna să-și primească și să-și asculte păstorul (ca în In 10,11). Partea introductivă se termină cu o vedenie în care un tânăr încoronează pe cei aleși (o mulțime nenumărată ca în Apoc 7,9) și care nu e altul decât Fiul lui Dumnezeu în persoană.

b. A șasea carte a lui Ezdra (4Ezd 15-16). Autorul creștin reia cuvântul pentru epilogul cărții. Esențialul, în acest discurs, constă în anunțarea conflictelor violente în țara Asirienilor, încăierarea popoarelor „dragonului arab" (o confederației de triburi din jurul Palmirei) și a carmonienilor (Perșii sasanizi) [60]. Ar putea fi vorba de

[55] Abadie și de Viviès, *Les quatres livres*, 50.

[56] Primele 24 cărți sunt cele pe care iudaismul tradițional le recunoaște ca scrieri sfinte și care fac parte din corpul Bibliei ebraice. Celelalte 70 de cărți sunt pentru cei înțelepți și reprezintă literatura apocaliptică și pseudoepigrafă. Geoltrain, *Quatrième livre*, 1464.

[57] La fel ca Enoh (1 Enoh 70,1) și Ezdra va fi lângă Mesia, într-o companie a celor aleși.

[58] Abadie și de Viviès, *Les quatre livres*, 51.

[59] Abadie și de Viviès, *Les quatre livres*, 51.

[60] Abadie și de Viviès, *Les quatre livres*, 51.

evocarea unui conflict între Romani și Perșii lui Sapur I (240-273), ceea ce indică o redactare a acestui apendice spre sfârșitul secolului al III-lea al erei noastre. Conflictul atrage Babilonul (adică Roma) în cadrul unei vaste scene de judecată a neamurilor (15,46-16,16). Războaiele lasă în urmă un teritoriu depopula, iar autorul le cere destinatarilor mai multă vigilență (16,41-45)[61]. Ezdra își îndeamnă interlocutorii să-și recunoască păcatele, pentru a scăpa de judecata finală.

Alte opere atribuite lui Ezdra

Literatura asociată lui Ezdra a fost bine primită în lumea creștină. Diverse citate din 4 Ezdra le întâlnim în literatura patristică – Constituțiile apostolice, Clement Alexandrinul, etc. Vulgata, traducerea latină a Bibliei, a avut și 4 Ezdra în cuprinsul ei, chiar și după sinodul tridentin. Aceasta i-a asigurat o largă răspândire în creștinismul occidental. 4 Ezdra apare și în Bibliile slavone. Avem și alte opere atribuite lui Ezdra:

a. Apocalipsa greacă a lui Ezdra (redactată în greacă în cursul primului mileniu creștin)

b. Vedenia lui Ezdra, redactată în latină cu titlul *Visio Beati Ezdrae* (sec. X-XI

c. Apocalipsa lui Sedrac (în greacă, anterioară sec. XI)

d. Întrebările lui Ezdra (în armeană, inspirate de 4 Ezdra)[62]

e. Revelațiile lui Ezdra (în latină, sec. IX).

Toate aceste scrieri mărturisesc popularitatea scribului ca pseudonim. O istorie puțin anecdotică menționează că în 1492 Cristofor Columb având nevoie de sponsori pentru expediția ce o pregătea, se folosește de 4 Ezdra. Pentru a-i convinge pe suveranii spanioli de existența unor pământuri încă neexploatate, el nu ezită să citeze din cartea 4 Ezdra 6,42: „A treia zi, vei porunci apelor să se adune în a șaptea parte a pământului. Tu vei asana și vei păstra celelalte șase părți, pentru ca ele să devină locuri folositoare, semănate și cultivate” [63]. Conform acestui verset oceanele nu formează decât a șaptea parte a planetei. Și ținând cont de imensitatea lor, rămân încă multe locuri stabile ce trebuie descoperite.

Originea și constituirea cărții

Cartea 4 Ezdra s-a păstrat în integralitatea ei doar în câteva surse latine. Versiunea latină provine din limba greacă, la fel ca celelalte versiuni: siriacă, armeană, etiopiană, georgiană, arabă și coptă. Sunt și alte versiuni (una în

---

[61] Stilul acestei atenționări este aproape de 1Cor 7,29-31.

[62] Abadie și de Viviès, *Les quatre livre*, 52.

[63] Geoltrain, *Quatrième livre*, 1416.

armeană și alta în georgiană) care provin din cea latină[64]. Capitolele 1-2 și 15-26 absentează din versiunile orientale. Ele au doar Apocalipsa lui Ezdra (cap. 3-14). Numai versiunea latină și unele versiuni ce provin din ea, precum cea armeană, păstrează cele două secțiuni. În unele manuscrise cele două secțiuni apar ca 2 Ezdra și 5 Ezdra[65]. Prima secțiune care vorbește despre Fiul lui Dumnezeu arată că autorul cunoaște Noul Testament. Se pare că a fost redactat în secolul II d.Hr. de un autor creștin[66]. Ultima parte, care face aluzie la evenimente ce ar fi putut avea loc în sec. III al erei noastre, ar fi putut fi compilate la sfârșitul acestui secol. Apocalipsa lui Ezdra, cu cele șapte vedenii, făcând aluzii frecvente la distrugerea Ierusalimului, ar putea fi plasate, ca redactare, la sfârșitul sec. I al erei noastre, sau începutul secolului al II-lea[67]. Vedenia a cincea (4Ezd 11-12), a Vulturului, face numeroase aluzii la evenimentele politice ce sunt fixate în timpul domniei lui Domițian (81-96). Analizând sintaxa și vocabularul cărții, majoritatea specialiștilor au stabilit că limba originală a Apocalipsei lui Ezdra a fost semitică, fie ebraică, fie aramaică[68].

Concluzii

Autorul cărții 4 Ezdra se manifestă în duhul cap. al 8-lea din Neemia. Acolo Ezdra citește din cartea Legii, înaintea poporului, la Poarta Apelor din cetatea Ierusalim. Băutura pe care o consumă aici Ezdra (4Ezd 14,3) dezvăluie în mod explicit tipologia ce face din Ezdra un nou Moise. El este însărcinat, după ce textul Legii a ars în incendiul Templului din 586, să primească textul scrierilor tainice ce vor fi destinate doar celor inițiați. Cartea noastră ar putea fi și o reacție la încheierea canonului biblic ebraic, hotărât de sinodul de la Iamnia (90-100 d.Hr.). Autorul cărții 4 Ezdra apără cu convingere legitimitatea literaturii apocrife și apocaliptice. Întâlnim în carte numeroase teme teologice: ideea „inimii rele”, titlul de „Fiu” – dat lui Mesia; importanța cunoașterii. Idei eseniene, ca iluminism, ascetism și ezoterism, apar adeseori în cuprinsul cărții. Comunitățile religioase creștine de după anul 70 fac, deseori, apel la marile figuri ale trecutului biblic, pe care și le propun ca model. Moștenitori fideli, legitimi, continuatori, însoțitori ai lui Ezdra, scribii sunt cei inspirați să transmită Bisericii o operă strălucitoare și profundă pe care Sinagoga a respins-o.

---

[64] Langlois, *4 Esdras*, 829.

[65] Bruce M. Metzger, „The Fourth Book of Ezra,” în James Hamilton Charlesworth, ed., *The Old Testament. Pseudoepigrapha*, vol. 1 (London: Darton, Longman &Trad., 1983), 517-59.

[66] J. M. Myers, „I and II Esdras: A New Translation with Introduction and Commentary,” în *The Anchor Bible* 42 (New Haven: Yale University Press, 1995).

[67] Langlois, *4 Esdras*, 829.

[68] Langlois, *4 Esdras*, 830.

*

Pornesc de la un cuvânt neo-testamentar *synalizomenos* (Fapte 1,4), care literal se traduce „mâncând cu ei sare”. În sens biblic, a mânca pâine și sare, sau numai sare, înseamnă a stabili legături trainice, sarea fiind considerată chezășia dăinuirii, un mod de a păstra viața. Hristos ne cere să înnoim Legământul, să ne curățim făptura, în vederea dăruirii de sine lui Dumnezeu. Cam așa aș rezuma legătura spirituală și profesională cu preotul și profesorul Ioan Chirilă, o legătură trainică și stabilă. Vorba românească subliniază că ziua bună se cunoaște de dimineață. Am fost colegi la Seminar cu părintele, iar prezența permanentă la bibliotecă ne-a adus pe frecvențe care s-au menținute nebruiate până astăzi. Am știut să transformăm regulile cazone ale școlii din Cluj în ceva benefic, citind și lecturând cărțile pe care biblioteca ni le oferea. Caracteristica esențială a profesorului Chirilă, după umila mea părere, pe care aș putea concentra-o în două cuvinte ar fi aceea că: încurajează întotdeauna. Fie că e vorba de colegi, doctoranzi, studenți sau oricine altcineva, el a știut să încurajeze.

Un ucenic îl întreabă pe un rabin:

- Ce să fac rabine?
- Să nu faci nimic rău.
- Asta-i tot?
- Asta-i foarte mult.

Dialogul acesta i se potrivește și părintelui Chirilă.

Dacă l-aș întreba acum, la ceas aniversar: Ce e viața? Mi-ar răspunde: Foarte multe și în același timp nu foarte mare lucru. Dar la moment aniversar ar putea zice ca regele Nabonide: „Inima mea s-a bucurat; fața mea a strălucit!”.

Cred, sunt convins, că profesorului de la Cluj i se potrivesc versurile unei poezii din lirica nordică:

„Acolo unde există dorință, apare o cale.
Acolo unde există setea, se deschid izvoarele.
Acolo unde există apăsare, apare rezistența.
Acolo unde există visul, dispare pustia.”

Fiind de formație biblist, folosesc un cuvânt scripturistic și îi urez împreună cu Sfântul Pavel: „Domnul să vă dăruiască, după bogăția slavei Lui, să fiți puternic întărit, prin Duhul Său, în omul dinlăuntru.” (Ef 3,16). Și pentru că sunteți profesor de Vechiul Testament zic împreună cu psalmistul: „Celui drept i se cuvine laudă” (Ps 32,1).

Cartea Psalmilor în practica ascetică a Părinților Filocalici

Stelian Pașca-Tușa
diacon lector universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca
stelian.pasca@ubbcluj.ro

Introducere

Psalmii au ocupat o poziție centrală în cultul public al Bisericii creștine încă din perioada primară. Acest fapt s-a datorat în mare măsură conținutului lor teologic și îndeosebi dimensiunii mesianice[1] pe care aceste structuri lirice ale Scripturii Vechi le dezvoltă. Datorită acestei uzanțe, psalmii au fost asumați cu ușurință în cultul particular de către mulți credincioși, printre care se găseau și copii[2]. Monahii, însă, i-au oferit Psaltirii o importanță covârșitoare. Pe lângă familiarizarea cu conținutul scrierilor psalmice de care aveau parte în urma participării la slujbele cotidiene, aceștia au integrat psalmii în pravila lor particulară zilnică. Această practică le-a oferit călugărilor posibilitatea de a se desăvârși sufletește, de a înțelege tainele Scripturii și de a intra în comuniune cu Dumnezeu. Datorită acestor considerente, lucrarea psalmilor a intrat și în atenția Ispititorului care s-a străduit să zădărnicească prin toate mijloacele beneficiile duhovnicești ale citirii sau psalmodierii, adică ale cântării psalmilor.

În cercetarea de față dorim să evidențiem modul în care citirea și cântarea psalmilor au influențat parcursul duhovnicesc al celor care au căutat desăvârșirea în comunitățile monahale sau în pustie. Pentru a restrânge orizontul de cercetare

---

[1] Adela Yarbo Colins, „The Psalms and the origins of christology," în Harold W. Attridge şi Margot E. Fassler, eds., *Psalms in community: Jewish and Christian textual, liturgical, and artistic* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 114; Konstantin Nikolakopoulos, *Studii de teologie biblică. Ermineutica cea ortodoxă şi cea occidentală. Semnificația noțiunilor imnologice ale Noului Testament*, trad. Ioan Vasile Leb şi Ilie Ursa (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2008), 150-1; Stelian Paşca-Tuşa, *Doamne miluiește – premisă a rugăciunii inimii în Psalmi* (Cluj-Napoca: Limes, 2015), 63-5. Alte surse pot fi identificate în ghidul bibliografic coordonat de părintele Ioan Chirilă la secțiunea mesianism: *Vechiul Testament în scrierile bibliștilor ortodocși români: ghid bibliografic* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2018), 401-4.

[2] Sfântul Grigorie consemnează faptul că sora sa, Macrina, care deși nu împlinise 12 ani, obișnuia să citească frecvent din Psaltire. Sf. Grigorie al Nyssei, „Despre viaţa Sfintei Macrina," trad. Ion Pătrulescu, *AB* 1-3 (1993): 52.

al acestei lucrări, am optat pentru un anumit categorial de scrieri care însumează experiențele părinților filocalici. Am extras din cele 12 volume ale Filocaliei românești care a fost realizată în urma traducerilor părintelui Dumitru Stăniloae, texte privitoare la lucrarea psalmilor în vederea surprinderii modalităților în care părinții și ucenicii lor se folosesc de citire și psalmodiere în lupta lor spre desăvârșire. Am considerat că este oportun să abordăm acest areal de cercetare pentru a valorifica literatura filocalică, un categorial de scrieri care pune în lumină spiritualitatea răsăriteană. Totodată, cercetarea de față vine să deschidă noi perspective de raportare la Psaltire care încă nu au fost abordate în literatura noastră de specialitate decât tangențial[3].

Ca atare, în acest studiu ne propunem să sistematizăm maniera de raportare a părinților filocalici la scrierile psalmice. După ce vom preciza locul pe care citirea și psalmodierea îl dețineau în pravila particulară a monahilor și vom expune indicațiile părinților privitoare la deprinderea novicilor cu textul psalmic, vom sublinia modul în care psalmii: ■ descoperă prin înțelegerea conținutului lor tainele Scripturii, ■ fortifică deprinderea spre rugăciune continuă, ■ mijlocesc intrarea în comuniune, ■ potolesc pornirile pătimașe, ■ statornicesc calea spre desăvârșire și ■ sprijină pe monahi în lupta lor nesfârșită cu demonii. În cadrul acestui demers vom evidenția modul unitar de raportare al părinților la psalmi, fără a pune un accent major pe aspectele de natură cronologică, care rămân, totuși, definitorii pentru această cercetare. Ca atare, accentul va cădea pe practicile comune și pe elementele care indică existența unor modalități similare de asumare a psalmilor în urcușul spre desăvârșire.

Pravila monahală și indicațiile privitoare la citire sau psalmodiere

Citirea psalmilor sau psalmodierea este inclusă de timpuriu, încă din perioada cuviosului Isaia Pustnicul (sec. IV), în preocupările uzuale ale monahilor alături de rugăciune și lucrarea mâinilor[4], îndeosebi în timpul privegherilor[5].

---

[3] Psaltirii i-au fost dedicate câteva studii în care s-a evidențiat maniera patristică de raportare la conținutul acestor scrieri: Nicolae Neaga, „Textele psalmilor mesianici în lumina scrierilor Sfinților Părinți," *MA* 3-4 (1956): 234-9; Gabriel Popescu, „Psalmii în predica Fericitului Augustin," *ST* 3-4 (1963): 155-72; Teodor Baba, „Psaltirea în gândirea și viața Sfântului Vasile cel Mare," în Daniel Alic, ed., *Rugăciune și Teologie* (Caransebeș: Diecezana, 2009), 24-45; Constantin Necula, „Calea virtuții. Pedagogia Psaltirii în exegeza la Psalmi a Sfinților Vasile cel Mare, Ambrozie al Mediolanului şi a Fericitului Augustin," *RT* 3-4 (2000): 182-91; Stelian Paşca-Tuşa, „The Psaltyrion – Revelation of the Well-Received Prayer," *ROOTS* 2 (2009): 37-58; Stelian Paşca-Tuşa, „Receptarea și interpretarea psalmilor în Tradiția patristică," *Studia TO* 1 (2013): 25-40.

[4] „Șezând în chilia ta, îngrijește-te de trei lucruri: de stăruința în rugăciune, de meditarea psalmilor şi de lucrul de mână". Cuv. Isaia Pustnicul, „Douăzeci și nouă de cuvinte," în *Filocalia* 12, trad. Dumitru Stăniloae (București: Harisma, 1991), 243.

[5] Sf. Isaac Sirul semnalează faptul că psalmodierea este o practică uzuală în timpul privegherilor de noapte. Sf. Isaac Sirul, „Cuvinte despre sfintele nevoințe," în *Filocalia* 10,

În acest sens, Sfinții Varsanufie cel Mare și Ioan Proorocul (sec. VI) fac trimitere la o rânduială de priveghere asumată de majoritatea monahilor din timpul lor în care citirea psalmilor ocupă un loc central: „Când te așezi la lucrul de mână, trebuie să spui din inimă sau să rostești psalmi. Iar la sfârșitul fiecărui psalm să te rogi șezând: «Dumnezeule, miluiește-mă pe mine ticălosul». Şi de ești hărțuit de gânduri adaugă: «Dumnezeule, tu vezi necazul meu, ajută-mă». Când deci ai făcut trei rânduri în plasă, scoală-te la rugăciune. Şi plecând genunchiul şi sculându-te, spune la fel rugăciunea amintită. Iar la vecernii, cei din Schit spun doisprezece psalmi şi la sfârșitul fiecăruia în locul doxologiei (Mărire Tatălui etc.) spun: Aliluia, şi fac o rugăciune. La fel şi noaptea spun doisprezece psalmi şi după psalmi se așază la lucrul de mână. Şi precum voiește, unul spune psalmi din inimă, altul își cercetează gândurile sale, sau *Viețile Părinților*. Acesta citind cinci sau opt foi, trece apoi la lucrul de mână. Iar cel ce cântă sau rostește psalmii din inimă, trebuie să-i rostească cu buzele dacă nu-i aproape de el un altul şi dacă nu vrea ca nimenea să nu afle ce face”[6].

Aceștia mai recomandau ucenicilor să cânte trei psalmi și apoi să facă îngenuncheri. Numărul psalmilor era influențat de lungimea nopții[7]. Cu excepția situațiilor când monahii erau bolnavi[8], ei trebuiau să urmeze această cale în fiecare noapte. În felul acesta ispita somnului era biruită pe tot parcursul privegherii[9]. Sf. Ioan Scărarul (sec. VII) ne aduce la cunoștință că unul din marii bătrâni ai pustiei obișnuia să rânduiască ucenicilor săi să citească înainte de culcare mai mulți psalmi, în funcție de nevoia și de râvna acestora. Unora le recomanda 30, altora 50 sau

trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1981), 38, 154, 156-8.

[6] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” în *Filocalia* 11, trad. Dumitru Stăniloae, ed. electronică (Apologeticum, 2005), 215-.

[7] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” 219. Sf. Simeon Noul Teolog (sec. XI) recomanda citirea celor 12 psalmi în cadrul privegherilor: „Cât priveşte orele de priveghere, trebuie ca două ore să citeşti şi două să te rogi întru pocăinţă cu lacrimi, urmând pravila pe care o vrei. Dacă voieşti, citeşte şi cei 12 Psalmi şi pe cel neprihănit şi rugăciunea Sfântului Eustratie. Acestea în nopțile cele lungi. Iar în cele scurte, fă rânduiala mai scurtă, după puterea dată ție de Dumnezeu. Căci fără ea nu poți săvârși niciun bine, cum zice proorocul”. Sf. Simeon Noul Teolog, „Cele 225 de capete teologice și practice,” în *Filocalia* 6, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1977), 106. Patriarhul Calist II și Ignatie Xanthopol recomandă ca în timpul privegherii să fie citiți cei șase psalmi și Psalmul 50. Tot ei îndeamnă ca până la prânz, pe lângă celelalte rugăciuni să fie citiți în picioare psalmii rânduiți din Psaltire. Calist și Ignatie Xanthopol, „Metoda sau cele 100 de capete,” în *Filocalia* 8, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1979), 67-8.

[8] Sfinții Varsanufie și Ioan îi îndemnau pe monahii care nu puteau să psalmodieze din pricina vreunei boli sau neputințe să nu se necăjească, deoarece boala ține loc nevoinței lor. Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” 134.

[9] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” 334.

chiar o sută[10]. Același Ioan amintește de mărturia ucenicului cuviosului Mina care spunea despre învățătorul său că rostea pe de rost Psaltirea când ședea în genunchi la priveghere. Unii credeau că în timpul acela el se odihnea[11]. Din aceste mărturii sesizăm că monahii din perioada secolului al VI-lea obișnuiau să citească în decursul unei zile mulți psalmi. Ceva mai târziu, cuviosul Ioan Carpatinul (sec. VII) avea să fericească pe cei care se îndeletniceau continuu cu citirea psalmilor ziua și noaptea[12].

În *Rânduiala cea bună a vieții de sine*, un document care a circulat în Țara Românească în prima parte a secolului al XIX-lea, este descrisă pravila pe care un călugăr care nu trăiește în obște, ci *petrece de sine*, trebuie să o țină pentru a fi în consonanță cu recomandările Părinților de demult. Acestuia i se recomandă ca dis de dimineață, după rostirea unor rugăciuni și săvârșirea metaniilor și închinărilor, să săvârșească Utrenia. În cadrul acestei rânduieli liturgice pe care autorul o descrie sintetic, pune un accent vizibil pe toate citirile psalmice, anume: pe cei șase psalmi, cele două catisme și cei trei psalmi de la laudele utreniei[13]. Pe lângă această rânduială care se săvârșea după tipicul schimonahilor atoniți, pustnicii obișnuiau să citească mulți psalmi. Părintele Stăniloae menționează în studiul său despre isihasmul ortodox românesc câțiva bătrâni care s-au deprins să rostească pe de rost Psaltirea în decursul unei zile, alături de rostirea rugăciunii lui Iisus și de alte nevoințe[14]. Atanasie Mălău[15] și bătrânul Onufrie[16] fac parte din această categorie de pustnici.

Referirile pe care Sfinții Varsanufie și Ioan le fac la citire și psalmodiere nu se rezumă doar la precizări de natură tipiconală sau la recomandări privitoare la modul în care se realizează lucrarea psalmilor. Aceștia oferă novicilor indicații ce vizează stările interioare ale celui care citește. Spre exemplu, unul din ucenici îi mărturisea unuia dintre părinți faptul că în timpul citirii este încercat de mândrie. După ce-l îndeamnă să fie atent la cauza acestei ispite, bătrânul îi spune că în general împrăștierea din timpul citirii este cel mai probabil acțiunea care determină momentele de slăvire deșartă[17]. Dintr-un alt răspuns aflăm că împrăștierea minții

---

[10] Sf. Ioan Scărarul, „Scara," în. *Filocalia* 9, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1980), 98.

[11] Sf. Ioan Scărarul, „Scara," 98.

[12] Ioan Carpatiul, „Una sută capete de mângâiere," în *Filocalia* 4, trad. Dumitru Stăniloae (Sibiu: Tipografia Arhidiecezană, 1948), 150.

[13] Schimonahul George, „Rânduiala cea bună a vieții de sine," în *Filocalia* 8, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1979), 610.

[14] Dumitru Stăniloae, „Isihașii sau sihaștri și rugăciunea lui Iisus în tradiția Ortodoxie românești," în *Filocalia* 8, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1979), 562-3.

[15] Stăniloae, „Isihașii sau sihaștri," 570-1.

[16] Stăniloae, „Isihașii sau sihaștri," 579.

[17] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești," 499-500.

în timpul rugăciunii este de fapt una din încercările diavolului de a zădărnici psalmodierea. Pentru îndepărtarea acestei ispite, bătrânii recomandă perseverență în rugăciune și multă răbdare. Acestea două îl vor face pe diavol să se rușineze și să se îndepărteze de-ndată, văzând că cititorul continuă să slăvească pe Dumnezeu:

„De te-ai împrăștiat, reia psalmul ce-l rostești de la cuvintele ce ți le amintești. Şi dacă încercând o dată, de două, de trei ori, nu poți să-ți amintești de acele cuvinte, sau amintindu-ți-le nu poți înainta la cele de după ele, reia psalmul de la început. Căci scopul vrăjmașului este ca prin uitare să te împiedice de la slăvirea lui Dumnezeu. Iar a spune psalmul în continuare înseamnă să slăvești pe Dumnezeu”[18].

Totodată, aceștia precizează că împrăștierea în rugăciune este proprie celor care nu și-au curățit simțurile și sunt slabi duhovnicește. Câștigarea acestei lupte ne va feri de multe neajunsuri și citirea psalmilor nu va deveni pricină de osândă.

Cei doi bătrâni recomandă citirea psalmilor cu voce tare mai ales dacă monahul este singur și nu este niciun frate lângă el. Rostirea sa nu trebuie să fie făcută cu mintea sau numai în inimă, deoarece zic aceștia, însuși psalmistul se roagă zicând: „Doamne, buzele mele vei deschide şi gura mea va vesti lauda Ta” (Ps 50,17)[19]. Atunci când călugărul participă la slujbele comune și aude cântarea psalmilor el trebuie să fie vigilent ca mintea să nu i se împrăștie, robită fiind de gânduri. Dacă sufletul său va fi pătruns de pace, atunci să slăvească pe Domnul și să se folosească de citirea fratelui care l-a străpuns la inimă[20]. Străpungerea inimii este trăirea care certifică faptul că psalmodierea sau citirea și-au atins obiectivele[21]. În aceste condiții, chiar și șezând[22] monahul se folosește și slujirea lui îi este plăcută Domnului: „Deci fie că stai în picioare, fie că șezi, fie că te întinzi pe pat, inima să vegheze spre a săvârși liturghia psalmilor tăi, plecându-te la rugăciune şi căzând neîncetat înaintea Lui, fie noaptea, fie ziua”[23].

---

[18] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” 514.

[19] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” 234.

[20] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” 516.

[21] Sfinții Varsanufie și Ioan indică modul în care psalmodierea și conținutul psalmilor îl poate ajuta pe credincios să dobândească străpungerea inimii: „Cum agonisește cineva pocăinţă (străpungerea inimii) prin rugăciune, citire şi psalmodiere? Cât priveşte citirea şi psalmodierea, e de trebuință ca mintea să fie atentă la cele spuse şi sufletul său să caute sa înțeleagă cele cuprinse în ele, că dacă e vorba de bunătăți să râvnească la ele; iar dacă e vorba de răsplătirea relelor, să scape de amenințarea ce-i așteaptă pe cei ce le săvârșesc. Să stăruie în pomenirea lui Dumnezeu şi în amintirea păcatelor, chiar dacă învârtoșarea continuă. Căci milostiv şi îndurat şi îndelung răbdător e Dumnezeu şi primește străduința noastră. Amintește-ți pururea de cel ce zice: «Așteptând, am așteptat pe Domnul şi a luat aminte la mine» (Ps 39,2). Stăruind în acestea, nădăjduiește că milele lui Dumnezeu se vor apleca la tine degrabă”. Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” 504.

[22] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” 576.

[23] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” 579.

Înțelegerea psalmilor și descoperirea tainelor Scripturii

Părinții filocalici acordă o atenție sporită înțelegerii psalmilor. Citirea sau psalmodierea lor, fără o implicare a minții îi pricinuiește mai mult osândă monahului[24], decât să-i aducă vreun folos. Suplimentar, lipsa lui de atenție va determina neînțelegerea textului și implicit privarea acestuia de tainele dumnezeiești. Sf. Ioan Scărarul semnala faptul că deși citim zilnic psalmi, nu suntem suficient de atenți la ceea ce spunem. Deși cerem anumite lucruri de la Domnul prin cuvintele psalmilor, noi nu suntem conștienți de ceea ce solicităm. Spunem mereu aceleași lucruri și nu pătrundem în taina cuvintelor. „Oare nu suntem datori să știm ce spunem în psalmi?" – întreabă retoric acesta[25]. Preocuparea Sfântului Ioan pentru înțelegerea conținutului textelor psalmice nu este singulară. Și alți părinți au îndemnat pe ucenicii lor să fie cu luare aminte la cele citite și se pare că recomandarea lor a fost însușită. Sfinții Varsanufie și Ioan încearcă să tempereze tendința unora de a pătrunde în taina psalmului cu orice preț. Aceștia recomandă o lectură continuă, cu precizarea că înțelegerea textului nu trebuie forțată. Domnul se descoperă fiecăruia în psalmi pe măsura stadiului duhovnicesc la care se află: „Cât priveşte psalmii, nu lăsa învățarea lor. Căci aceasta îți este în putere. Şi luptă-te să-i rostești. Pentru că mult folosesc. Iar ceea ce întrece puterea, nu căuta să auzi. Căci deocamdată ai învățături care te folosesc, pe măsura ta"[26].

Așadar, monahilor li se recomandă să acorde atenție cuvintelor pe care le rostesc sau le psalmodiază[27]. Nimic din cele spuse cu glas liniștit, nu trebuie să scape cugetării. Mintea trebuie să pătrundă în taina cuvântului pentru a intra în comuniune cu Dumnezeu. Mitropolitul Teolipt al Filadelfiei (sec. XIII) îi îndemna pe cei care se deprindeau cu ostenelile călugărești să-și constrângă mintea să fie atentă

---

[24] Ilie Ecdicul susține că cel care se roagă împrăștiat și fără luare aminte nu poate înțelege mesajul teologic al psalmului, ci îl vede ca pe o bolboroseală (1Cor 14,11). Pe un astfel de om, diavolul îl consideră nebun. Ilie Ecdicul, „Culegere din sentințele înțelepților," în *Filocalia* 4, trad. Dumitru Stăniloae (Sibiu: Tipografia Arhidiecezană, 1948), 317.

[25] „De nimic nu mă mir mai mult ca de faptul că nu știm ce spunem în psalmi. Căci în fiecare zi spunem în psalmi şi ne ocărâm pe noi înșine, şi totuși nu înțelegem. Oare nu suntem datori să știm ce spunem în psalmi? Căci pururea spunem: «De am răsplătit celor ce mi-au răsplătit mie cu rele, să cad din partea vrăjmașilor mei deșert» (Ps 7,4.5). Ce este: «Să cad»?". Sf. Ioan Scărarul, „Scara," 576.

[26] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești," 291.

[27] Sf. Ioan Scărarul semnalează faptul că după citirea psalmilor unii monahi zăbovesc asupra textului și pătrund în înțelesurile tainice ale acestuia. Sf. Ioan Scărarul, „Scara," 263. Urmând recomandărilor Marelui Vasile, Sf. Grigorie Sinaitul sugerează schimbarea lecturii psalmice zilnic pentru a spori râvna și a oferi minții plăcerea cunoașterii. Dacă unul citește psalmii, celălalt poate să zăbovească mai mult cu mintea la cele rostite. Sf. Grigorie Sinaitul, „Despre amăgire," în *Filocalia* 7, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1977), 180.

la ceea ce zice gura și în același timp să direcționeze gândirea spre cele înalte[28]. Acest exercițiu era menit să-i facă pe ostenitori părtași unor descoperiri dumnezeiești prin intermediul textelor psalmice. În acest sens, Petru Damaschinul (sec. XI) subliniază faptul că prin psalmi omul își pregătește trupul și sufletul pentru a se deprinde cu cugetările dumnezeiești pentru a ajunge într-un final la înțelegerea tainelor dumnezeieștilor Scripturi[29]. Același părinte afirmă că psalmodierea îi luminează mintea celui care citește Scriptura pentru a vedea cum aceasta se tâlcuiește pe ea înseși fără a se contrazice[30].

Ava Filimon (sec. VII) certifică prin experiența sa cele afirmate. Acesta dă mărturie despre un nivel de înțelegere maximală a textelor psalmice. Taina cuvântului este experiată prin intermediul unei identități tainice între aghiograf și cel care întrupează cuvântul lui. Silit fiind de insistența ucenicului, ava dezvăluie modul în care se raportează la Psaltire: „De ce, Părinte, mai presus de toată dumnezeiasca Scriptură te îndulcești cu Psaltirea? Şi de ce cânți liniștit, ca şi când ai spune către cineva cuvintele? Iar el zise către acela: Îți spun, fiule, că așa a întipărit Dumnezeu puterea psalmilor în sufletul meu smerit, ca şi în proorocul David, şi nu mă pot despărți de dulceața feluritelor vederi din ei. Căci cuprind toată dumnezeiasca Scriptură"[31].

Pentru avă, psalmii sunt o sinteză a întregii Scripturi, nu doar a Legii Vechi. În aceste expuneri lirice îl putem găsi cu ușurință și pe Hristos, nu numai

---

[28] În opinia sa, această lucrare a minții nu este una dificilă, dimpotrivă este o manifestare firească a capacităților cu care este înzestrată mintea omului: „Psalmodiază cu gura. Dar cu glas liniștit şi cu supravegherea minții, nerăbdând să lași ceva necugetat din cele spuse. Şi dacă îți scapă ceva minții, repetă stihul ori de câte ori se întâmplă așa ceva, până-ți vei avea mintea însoțind cele spuse. Căci mintea poate să şi cânte cu gura şi să țină şi amintirea lui Dumnezeu. Aceasta poți s-o afli din experiența firească. Căci precum cel ce se întâlnește cu cineva, poate să şi vorbească, dar să şi caute la el cu ochii, așa şi cel ce cântă cu buzele poate să stea şi ațintit la Dumnezeu prin atenție". Teolipt al Filadelfiei, „Despre ostenelile vieții călugărești," în *Filocalia* 7, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1977), 63.

[29] „Iar de cealaltă rugăciune şi de psalmi se cade să aibă grijă întru paza purtărilor sufletului şi ale trupului, ca să vină la deprinderea cugetărilor dumnezeiești, încât să poată înțelege toate tainele aflătoare în dumnezeieștile Scripturi, şi lucrările cele minunate întru simțire multă; ca, minunându-se de darurile lui Dumnezeu, să ajungă să-L iubească numai pe El şi să pătimească cu bucurie pentru El ca toți sfinții". Petru Damaschinul, „Învățături duhovnicești," în *Filocalia* 5, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1976), 100. Același părinte afirmă că psalmii pot fi folosiți de către novici pentru a se deprinde cu cele duhovnicești în mai multe etape. Mai întâi prin rostirea cu voce tare a psalmilor, apoi înțelegerea acestor cu mintea și în ultimul rând contemplarea înțelesurilor mai presus de cuvinte. Petru Damaschinul, „Învățături duhovnicești," 59.

[30] Petru Damaschinul, „Învățături duhovnicești," 114.

[31] „Despre Avva Filimon. Cuvânt foarte folositor," în *Filocalia* 4, trad. Dumitru Stăniloae (Sibiu: Tipografia Arhidiecezană, 1948), 167.

în diferite momente ale activității Sale mântuitoare din lume, ci și în veșnicie. Întăresc această afirmație și prin argumentul că în actul profetic psalmistul care a prevestit episoade din viața Domnului, le-a văzut deja ca pe niște evenimente împlinite. Acest nivel de raportare la textul psalmilor nu poate fi atins cu ușurință de oricine. Ava Filimon era un ascet care avea parte de niște experiențe duhovnicești la cel mai înalt nivel. Acesta mărturisea că atunci când își înălța mintea la cele cerești prin contemplație, nu mai știa dacă se afla pe pământ sau în cer. Suplimentar, menționez faptul că acesta psalmodia întreaga Psaltire zilnic în timpul privegherii de noapte.

Psalmii, rugăciunea continuă și comuniunea cu Dumnezeu

Rugăciunea și psalmodierea sunt asociate frecvent de către părinții filocalici[32]. Și una și alta sunt părți integrante a pravilei monahale. Alternarea lor oferă călugărului posibilitatea să intre în comuniune continuă cu Dumnezeu. Chiar dacă psalmii sunt integrați uneori în categoria *citirilor* din Sfânta Scriptură, ei sunt receptați de monahi ca fiind rugăciuni inspirate. În opinia Sfinților Varsanufie și Ioan, aceștia pot fi folosiți de cei care se nevoiesc pentru a atinge nivelul duhovnicesc de rugăciune continuă. La întrebarea „Cum se poate ruga cineva neîncetat?", aceștia răspund psalmodiind: „Când e cineva singur, trebuie să psalmodieze şi cu gura şi să se roage şi în inimă. Dar de e cineva în piață sau cu alții, nu e nevoie să psalmodieze cu gura, ci numai cu cugetul. Dar trebuie să-și păzească ochii, ca să nu hoinărească şi să nu cadă în cursele vrăjmașului[33]". Această percepție este pe deplin justificată de asocierea frecventă a psalmilor cu rugăciunea inimii. Dacă vom privi cu atenție la pravilele sau recomandările pe care le dau părinții ucenicilor lor, vom observa că după citire sau psalmodiere li se cere novicilor să rostească numaidecât rugăciunea lui Iisus. Atunci când aceștia întreabă care categorie de rugăciune primează, părinții îi îndeamnă să nu renunțe la niciuna dintre ele[34]. Ava Filimon recomandă rostirea continuă fie a psalmilor, fie a rugăciunii lui Iisus: „Fie că mănânci, fie că bei, fie că te întâlnești cu oarecine, fie că ești afară din chilie, fie că ești pe drum, să nu uiți să rostești această rugăciune şi să cânți şi să meditezi rugăciuni şi psalmi, cu o cugetare trează şi cu mintea nerătăcită" sau „fie că ești culcat, fie că ești în picioare, fie că

[32] Sf. Grigorie Sinaitul recomandă ca rostirea psalmilor să fie împletită cu rugăciunea. Sf. Grigorie Sinaitul, „Despre amăgire," 180. Patriarhul Calist II și Ignatie aseamănă cântarea de psalmi cu armătura unui zid. În cazul de față zidul este rugăciunea. Calist și Ignatie Xanthopol, „Metoda sau cele 100 de capete," 37.

[33] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești," 750.

[34] „Oare e bine a stărui în rugăciunea: Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă? Sau e mai bine a citi din Sfântă Scriptură şi a rosti stihuri din psalmi? Trebuie făcute amândouă, puțin din una şi puțin din alta. Căci s-a scris: «Aceasta să o faceți şi aceea să n-o lăsați» (Mt 23,23)". Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești," 242-3.

mănânci, fie că bei, fie că te întâlnești cu alții, inima ta să se îndeletnicească pe ascuns în cuget, fie cu psalmii, fie cu rugăciunea: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, miluiește-mă»[35].

Experiența duhovnicească a avei Filimon ne permite să afirmăm că psalmii îi oferă omului posibilitatea de a se situa în proximitatea lui Dumnezeu și de a intra în comuniune cu El. Această realitate este confirmată și de către alți Părinți printre care susțin că prin cântarea de psalmi monahul se lipește statornic de Dumnezeu[36]. Pentru Patriarhul Calist (sec. XIV) citirea psalmilor întărește și fortifică sufletul monahului, oferindu-i acestuia cadrul necesar pentru experierea vederii dumnezeiești în actul contemplării. Altfel spus, psalmodierea, consolidată prin pătrunderea în înțelesul tainic al textului psalmic, trezește mintea și o alipește de Dumnezeu[37]. În același sens, putem aminti și faptul că Sf. Grigorie Sinaitul (sec. XIV) considera că rostirea de psalmi este o etapă premergătoare stării de iluminare, de vedere și de rugăciune neîncetată[38] în care omul se împărtășește de harul Duhului Sfânt[39].

Curățirea sufletului de patimi și alungare demonilor prin psalmodiere

Pentru a ajunge la aceste stări duhovnicești, monahul trebuie să treacă mai întâi printr-o luptă destul de dificilă în care este nevoit să-și biruiască și să-și controleze propriile patimi. Psalmii sunt un ajutor de nădejde pentru el în această etapă de despătimire. Părinții filocalici pun un accent deosebit pe folosul pe care îl poate

[35] „Despre Avva Filimon," 168. Această alternanță de psalmi și rugăciune s-a generalizat în toate mediile monahale. Părintele Dumitru Stăniloae remarcă faptul că pustnicii români obișnuiau să citească neîntrerupt Psaltirea alături de rostirea rugăciunii lui Iisus și de alte nevoințe: „Bătrânii comunei Tazlău povestesc şi astăzi cele auzite din gura înaintașilor lor, cum că acești sihaștri coborau în fiecare noapte la utrenie în mânăstire, iar după miezul nopții se urcau din nou către chiliile lor. Ei povestesc că acești venerabili sihaștri erau foarte cuvioși, se rugau neîncetat, citeau neîntrerupt Psaltirea, rosteau rugăciunea lui Iisus, făceau mii de mătănii pe noapte, privegheau şi vorbeau numai de Dumnezeu". Stăniloae, „Isihașii sau sihaștri," 562-3.

[36] Sf. Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste," în *Filocalia* 2, trad. Dumitru Stăniloae, ed. electronică (Apologeticum, 2005), 99.

[37] Calist Patriarhul, „Capete care au lipsit," în *Filocalia* 8, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1979), 276, 278.

[38] Sf. Grigorie Sinaitul, „Împotrivirea lui (Grigorie Sinaitul)," în *Filocalia* 7, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1977), 178.

[39] Simeon Metafrastul susține că psalmodierea este o modalitate prin care arătăm că deja suntem părtași roadelor Duhului. Simeon Metafrastul, „Parafrază la Macarie Egipteanul," în *Filocalia* 5, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1976), 311. Stareţul Vasile de la Poiana Mărului afirmă că darul Sfântului Duh se dobândește și prin intermediul psalmilor. Însă, acest har nu îl primim în urma unei lecturi fără luare aminte, sau a unei psalmodieri cu buzele și limba. Cuv. Vasile de la Poiana Mărului, „Cuvânt înainte sau călăuză," în *Filocalia* 8, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1979), 590-1.

dobândi monahul care citește sau psalmodiază, fiindcă prin conținutul lor, psalmii au menirea de a-l încuraja pe cititor în lupta duhovnicească[40]. Sf. Petru Damaschinul, chiar introduce psalmodierea între cele șapte virtuți trupești care curăță trupul de pofte[41]. Datorită efectului puternic pe care deprinderea de a cânta psalmi o are asupra vieții duhovnicești, același părinte îndeamnă pe monah să conștientizeze că nu de unul singur a biruit poftele. De îndată ce începe psalmodierea, îngerii se apropie de el și îl ajută să biruiască ispitele diavolilor. Dacă nu va fi conștient de aceasta, el va fi părăsit de Dumnezeu ca să-și cunoască numaidecât neputința[42]. În opinia Sfântului Ioan Scărarul, această curățenie sufletească se păstrează tot prin psalmodiere care ține în frâu toate patimile[43] sau, după cum sublinia Talasie Libianul (sec. VII), psalmodierea are menirea de a opri mintea de la rătăcirea ei prin mijlocul patimilor[44].

Despătimirea se realizează cu adevărat numai atunci când din sufletul omului este ștearsă orice urmă de gând pătimaș. Până nu este extirpată această ultimă rădăcină a răului, omul nu poate exclama, precum odinioară un părinte din Pateric, că este stăpân peste propriile patimi. Din aceste considerente, omului i se recomandă să acorde o mare atenție gândurilor sale. Evagrie (sec. IV) compară gândurile omului cu niște oi pe care Domnul i le-a dat omului spre păstorire. Atunci când din nepurtare de grijă, gândurile se împrăștie, acesta recomandă să ne îndeletnicim cu psalmii care ne îndeamnă la împlinirea virtuților și să urcăm grabnic spre cele înalte, asemenea lui Moise pe Sinai pentru ca Dumnezeu să ne cheme și pe noi din rug[45]. Acest avă din Pont ne atrage atenția că este necesar să ne îndreptăm gândurile (prin psalmodiere[46]) spre Dumnezeu pentru a oferi minții o preocupare duhovnicească.

---

[40] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești," 349.

[41] Cele șapte virtuți sunt: liniștirea de griji, postul, privegherea, psalmodierea, rugăciunea duhovnicească, citirea cuvintelor şi vieților sfinților, întrebarea celor experimentați. Petru Damaschinul, „Învățături duhovnicești," 19. Evagrie Ponticul zice că psalmodierea „potolește patimile şi face să se liniștească neînfrânarea trupului". Evagrie Ponticul, „Cuvânt despre rugăciune," în *Filocalia* 1, trad. Dumitru Stăniloae (Sibiu: Institutul de Arte grafice „Dacia Traiană" S.A., 1947), 85.

[42] Petru Damaschinul, „Învățături duhovnicești," 47-8.

[43] Sf. Ioan Scărarul, „Scara," 604.

[44] Talasie Libianul, „Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte către Pavel presbiterul," în *Filocalia* 1, trad. Dumitru Stăniloae (Sibiu: Institutul de Arte grafice „Dacia Traiană" S.A., 1947), 28. În același sens, Isaia Pustnicul îndemna zicând: „Silește-te pe tine la meditarea psalmilor, pentru că aceasta te păzește de robia întinării". Cuv. Isaia Pustnicul, „Două zeci și nouă de cuvinte," 242.

[45] Evagrie Ponticul, „Cuvânt despre rugăciune," 61.

[46] Sfântul Maxim zice că psalmodierea respinge gândurile pătimașe. Sf. Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste," 145.

Contemplarea la cuvintele psalmilor determină împuținarea gândurilor rele și îndepărtarea lor desăvârșită, deoarece ele nu mai găsesc loc în noi, de vreme ce Domnul este prezent în mintea și în inima noastră[47]. Datorită acestui fapt, lupta cu gândurile începe încă din timpul psalmodierii când vrăjmașul încearcă să ne îndepărteze mintea de la cele pe care le citim sau cântăm. Sfinții Varsanufie și Ioan ne sfătuiesc să nu acordăm atenție acestor gânduri, să nu ne împotrivim lor și să continuăm lectura psalmilor: „Dacă deci psalmodiez, sau mă rog, sau citesc şi-mi răsare un gând necuvenit, îl voi lua în seamă şi voi întrerupe psalmodierea, sau rugăciunea, sau citirea, ca prin alte gânduri să mă împotrivesc lui? Disprețuiește-l pe acesta şi ia aminte cu toată grija la psalmodie, la rugăciune şi la citire ca să poţi lua putere de la cele spuse. Căci dacă primim să ne ocupăm cu gândurile vrăjmașului, niciodată nu vom putea face nimic. Şi aceasta o urmărește el. Şi când vezi stăruința lor de a te împiedica de la psalmodie, sau rugăciune, sau citire, nici atunci să nu te lupți cu ele. Căci nu e în puterea ta. Ci silește-te să chemi numele lui Dumnezeu şi El va veni în ajutorul tău şi va alunga uneltirile vrăjmașilor”[48].

Psalmodierea sprijină pe monahi în lupta lor nesfârșită cu demonii. Acest fapt poate fi constat cu ușurință din dialogul pe care l-am menționat, dar și din mărturiile altor părinți filocalici care își sfătuiesc și-și pregătesc ucenicii pentru a face față tuturor uneltirilor vrăjmașilor. Cuv. Ioan Carpatiul compară lupta noastră cu diavolii cu cea pe care David a purtat-o cu dușmanii săi. Precum acesta a biruit pe vrăjmașii săi prin psalmi și cântări duhovnicești, așa și noi trebuie să biruim pe vrăjmașii noștri, diavolii, care se cuibăresc în simțuri și ne stârnesc patimile, cu „credință mare, cu psalmi, cu imne și cu cântări duhovnicești”[49].

Sf. Ioan Scărarul ne atenționează asupra faptului că diavolul acordă mare importanță lucrării psalmilor pentru a-i împiedica pe monahi să culeagă roadele însușirii textelor sfinte[50]. În acest sens, sfântul evidențiază modul în care diavolul acționează atunci când monahii participă la rânduiala psalmodierii: „Din cei ce stau la cântare de psalmi, pe cei moleșiți îi face bărbați, iar pe cei fără glas, îi laudă ca având glas frumos şi pe cei ce dormitează îi laudă ca veghetori. Pe cel ce conduce rânduiala cântării îl lingușește şi-l roagă să-i dea lui întâietatea; îl numește învățător şi părinte, până la plecarea străinilor”[51]. Același părinte semnalează faptul că în timpul cântării psalmilor poate să apară o plăcere trimisă de diavolul desfrâului.

[47] Sf. Ioan Casian, „Cuvânt despre Sfinții Părinți din Skit,” în *Filocalia* 1, trad. Dumitru Stăniloae (Sibiu: Institutul de Arte grafice „Dacia Traiană” S.A., 1947), 128.

[48] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” 504.

[49] Ioan Carpatiul, „Una sută capete de mângâiere,” 151.

[50] Voind să învețe pe de rost un psalm, Sfântul Varsanufie a constatat că diavolii au pornit un război crunt împotriva lui. Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” 553-4.

[51] Sf. Ioan Scărarul, „Scara,” 276.

Această plăcere trebuie deosebită numaidecât de plăcerea pe care o simte cititorul din cuvintele Duhului Sfânt și din harul și puterea care se află în ele[52]. Ispitirea monahului poate să aibă loc și atunci când el cugetă în timpul nopții la cuvintele psalmilor. De aceea, se impune ca acesta să asume o stare de trezvie ca nu cumva să fie prins în cursa diavolului și să se mândrească[53].

Sf. Nichita Stithatul (sec. XI) îndeamnă și el la vigilență maximă fiindcă uneori se întâmplă ca diavolul să furișeze între stihurile psalmilor cuvinte nelegiuite, blasfemii și huliri nebunești împotriva lui Dumnezeu atunci când cititorul nu este atent la rugăciune. Acesta recomandă să rostim cuvintele Mântuitorului („Mergi înapoia mea, satano" Mt 16,23) pentru a ne izbăvi de păcatul unei rostiri necuviincioase. Totodată, sfântul subliniază faptul că lucrarea celui rău nu se rezumă doar la această stratagemă. Uneltirile lui sunt mult mai diversificate: „Rugându-te şi cântând psalmi Domnului, ia aminte la viclenie. Căci dracii sau ne înșală, furişându-ne în simțirea sufletului să spunem unele în locul altora, abătând stihurile psalmilor spre hulire, ca să zicem cu gura cele ce nu se cuvin; sau, făcând noi începutul psalmilor, pun sfârșit cuvântului nostru, risipindu-le pe celelalte din minte; sau ne întorc mereu la același stih, nelăsându-ne, din pricina uitării, să găsim stihul următor al psalmului; sau, aflându-ne la mijlocul psalmului, iau deodată din mintea noastră toată amintirea stihurilor rostite, încât nici nu ne mai aducem aminte ce stihuri am avut în gură şi nu mai putem să le aflăm şi să le aducem iarăși pe limbă. Iar aceasta o fac ca să ne arunce în negrijă şi în trândăvie şi ca să zădărnicească roadele rugăciunii noastre, punându-ne în minte că s-a făcut târziu[54]".

În fața acestor ispite, Sfântul Nichita îndeamnă la răbdare și perseverență, recomandând reluarea textului psalmic chiar dacă mintea se va rătăci de mai multe ori într-un ceas. În felul acesta, diavolii nu vor putea suferi stăruința și se vor îndepărta de la noi rușinați: „Tu însă stăruieşte cu putere şi urmărește psalmul cu şi mai multă liniște, ca să culegi folosul rugăciunii din stihuri, prin vedere (contemplare), şi să te îmbogățești cu luminarea Duhului, care se ivește în sufletele celor ce se roagă. Când ți s-ar întâmpla una ca aceasta în vreme ce te rogi cu luare-aminte, să nu te lenevești şi să cazi în nepăsare, nici să nu prețuiești mai mult odihna trupului, decât folosul sufletului, luând seama că e ceasul târziu. Ci unde ți se va întâmpla robirea minții, acolo să stai pe loc. Dacă ți s-ar întâmpla spre sfârșitul psalmului, revino din nou cu toată râvna la început şi, pornind de la început, urmărește iarăși psalmul pe calea lui, chiar dacă ți s-ar întâmpla de mai multe ori într-un ceas robirea minții.

---

[52] Sf. Ioan Scărarul, „Scara," 235.

[53] Sf. Ioan Scărarul, „Scara," 267.

[54] Cuv. Nichita Stithatul, „Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință," în *Filocalia* 6, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1977), 234.

Făcând tu aceasta, dracii nu vor putea suferi răbdarea stăruinței şi încordarea râvnei tale, şi umplându-se de rușine, se vor depărta de la tine”[55].

Sfinții Varsanufie și Ioan învață că psalmodierea ține loc de cerere către Dumnezeu pentru nimicirea vrăjmașilor. Cu alte cuvinte, nu e necesar să ceri Domnului să te izbăvească de uneltirile diavolilor, ci e suficient doar să psalmodiezi, fiindcă efectul este același. Aceasta o recomandă sfinții, îndeosebi când cel rău ne aduce în minte gânduri urâte pentru a zădărnici pătrunderea în înțelesul tainic al psalmului[56]. Mai mult, aceștia recomandă lectura psalmilor și atunci când mintea nu este atentă la ceea ce se citește și inima se învârtoșează. Chiar dacă monahul nu simte puterea celor spuse, e important să știe că acea putere o simt demonii și se înfricoșează: „Când mă rog sau psalmodiez şi nu simt puterea celor spuse, pentru învârtoșarea inimii mele, cu ce mă folosesc? Dacă nu o simți tu, o simt dracii şi auzindu-te, tremură. Deci nu înceta să psalmodiezi şi să te rogi. Şi, pe încetul, se va în muia prin Dumnezeu învârtoșarea”[57].

Aceste realități i-au determinat pe mai mulți părinți să recomande ucenicilor citirea sau psalmodierea pentru a birui puterile vrăjmașe. Psalmii sunt priviți ca niște stavile împotriva ispitelor și din acest motiv ei sunt neapărat trebuincioși în lupta cu diavolii. Părăsirea rostirii de psalmi, zice Sf. Isaac Sirul (sec. VI), oferă diavolului posibilitatea de a se înstăpâni în om[58]. Calist II și Ignatie (sec. XIV) atenționează că părăsirea lecturii psalmice permite demonilor să intre în suflet[59]. Ilie Ecdicul (sec. XI) afirmă că mulțimea psalmilor îi bate pe draci[60], iar Sfântul Ioan Scărarul menționează că diavolul consideră psalmodierea și lucrul mâinilor dușmani ai săi care îl țin în legături[61].

---

[55] Cuv. Nichita Stithatul, „Cele 300 de capete,” 234.

[56] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” 506.

[57] Sf. Varsanufie și Ioan, „Scrisori duhovnicești,” 576.

[58] Sf. Isaac Sirul, „Cuvinte despre sfintele nevoințe,” 218.

[59] „Păziți-vă, iubiților, de nelucrare, fiindcă în ea se ascunde moartea sigură. Căci fără ea nu e cu putință să se cadă în mâinile celor ce se străduiesc să robească pe monah. Nu pentru psalmi ne va judeca Dumnezeu în ziua aceea, nici pentru pregetarea în rugăciune. Ci pentru că părăsirea acestora dă putință de intrare demonilor. Iar când vor găsi loc şi vor intra şi vor închide ușile ochilor noștri, ne vor copleși cu tirania şi necurăția lor; căci ei stăpânesc, după hotărârea dumnezeiască, pe slujitorii lor, cu cea mai cumplită răzbunare”. Calist și Ignatie Xanthopol, „Metoda sau cele 100 de capete,” 68-9.

[60] „Dracii au multă dușmănie împotriva rugăciunii curate. Pe aceștia îi bate nu mulțimea psalmilor, ca o oaste pe dușmanii dinafară, ci conglăsuirea celor trei: a minții cu rațiunea şi a rațiunii cu simțirea”. Ilie Ecdicul, „Culegere din sentințele înțelepților,” 311.

[61] Sf. Ioan Scărarul, „Scara,” 214.

Concluzii

Citirea, psalmodierea, asumarea și întruparea textelor psalmice de către monahi ne-a oferit posibilitatea de a conștientiza rolul pe care psalmii îl au în viața duhovnicească. Lectura zilnică sau psalmodierea acestora până la nivelul realizării unei identități tainice între aghiograf și cititor (vezi exemplul Avei Filimon) îl poate așeza pe omul contemporan, monah sau mirean, în proximitatea lui Dumnezeu, în câmpul vederii nemijlocite. Chiar dacă atingerea acestui nivel de experiere este rezervat misticilor, cei care își dedică zilnic un timp pentru citire sau psalmodiere au parte de roadele duhovnicești ale Psaltirii. Întâi de toate, rostirea cuvintelor pe care Duhul Sfânt le-a inspirat aghiografului îi oferă omului posibilitatea de a se face părtaș aceluiași har care-l va călăuzi spre priceperea descoperirilor dumnezeiești. Cititorul va putea să-L cunoască pe Dumnezeu însușindu-și trăirile autorilor sfinți care au ajuns la un nivel de înțelegere a realităților cerești. Apoi, psalmii oferă omului discernământul necesar pentru a deosebi răul de bine și pentru a alege calea ce duce la mântuire. În felul acesta cititorul își va stăpâni patimile și va avea o viețuire virtuoasă. Și nu în ultimul rând, va dobândi puterea de a-l birui pe cel viclean și de a nimici din fașă ispitirile acestuia.

Considerăm că această cercetare sintetică poate fi dezvoltată și în alte studii care să aibă în vedere doar pe unul din părinții filocalici amintiți. Sfinții Varsanufie și Ioan sau Sfântul Ioan Scărarul pot deveni obiectul unor cercetări mult mai amănunțite care să analizeze într-un context mult mai restrâns modul în care aceștia se raportează la citirea psalmilor sau la psalmodiere.

*

Elisei a cerut Profetului Ilie să-i dea îndoit duhul care era în el. A râvnit un lucru greu de dobândit, dar, rămânându-i în preajmă, l-a primit și astfel duhul lui Ilie s-a odihnit peste ucenic (4Rg 2,9-15).

Eu m-aș mulțumi și cu jumătate din duhul care este peste Părintele...

Întru mulți, sănătoși și tihniți ani, părinte Ioane!

Natura trupurilor înviate în 2 Baruh și în Noul Testament[1]

Eugen Pentiuc
preot profesor universitar dr.
Holy Cross Greek Orthodox School of Theology
Brookline, MA, USA
epentiuc@hchc.edu

De la început, trebuie să subliniez că sunt întru totul de acord cu Matthias Henze, care afirmă că înțelegerea noastră a lexicului eshatologic din 2 Baruh este împiedicată de două circumstanțe[2]. În primul rând, cartea este de fapt o traducere a unei traduceri, iar reconstituirea *Vorlage-ului* grecesc (și, într-o anumită măsură, a celui ebraic) pe baza traducerii siriene s-ar putea să nu fie întotdeauna o sarcină destul de ușoară. În al doilea rând, în afară de concordanța oferită de Daniel M. Gurtner în noua sa ediție critică *Second Baruch*[3], nu există un text siriac care să poată fi căutat (scriere siriacă sau transliterare). Aș dori să adaug aici un al treilea factor important de care toți cei care lucrează cu acest text ar trebui să țină cont. Dacă presupunem că 2 Baruh a fost inițial o scriere iudaică[4], datată la sfârșitul secolului I sau începutul secolului al II-lea, atunci textul siriac ar fi putut fi „creștinat" până la momentul includerii sale în Codex Ambrosianus din secolul al VI-lea, un manuscris de origine creștină a cărui piesă centrală este Peshitta[5]. O situație similară se întâlnește în cazul

---

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în *Fourth Ezra și Second Baruch: Reconstruction after the Fall,* ed. Mathias Henze și Gabriele Boccaccini, Suplimente la *Journal of the Study of Judaism* 164 (2013), 309-26.

[2] Matthias Henze, „Jewish Apocalypticism in Late First Century Israel: Reading in Second Baruch in Context," *Texts and Studies in Ancient Judaism* 142 (2011): 286, nota 95.

[3] *Second Baruch: A Critical Edition of the Syriac Text: With Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances* (Edinburgh: T&T Clark International, 2009).

[4] Printre cei care au susținut o proveniență creștină pentru 2 Baruh, îl putem menționa pe T. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes: Kap. 1-5 mit ausführlicher Einleitung* (Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1924); și Rivka Nir, *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch* (Atlanta: Society of Biblical Literature / Leiden: Brill, 2003); a se vedea, de asemenea, recenzia lui Matthias Henze la cartea lui Rivka Nir, publicată în *Review of Biblical Literature* (2004).

[5] Despre Nachleben-ul liturgic creștin (siriac de vest) al apocalipsei evreiești din 2 Baruh, vezi Liv Ingeborg Lied, „Nachleben und Textual Identity: Variants and Variance in the Reception History of 2 Baruch," (lucrare nepublicată citită la cel de-al VI-lea Seminar Internațional Enoh, Milano, 2011).

textului grecesc al Septuagintei, inițial o interpretare evreiască, care a fost în cele din urmă copiat de scribi creștini și inclus în celebrele codice Vaticanus, Sinaiticus și Alexandrinus din secolele IV-V. În semn de recunoaștere, pentru a avea o bună înțelegere a lexicului eshatologic din 2 Baruh, ar trebui mai întâi să analizăm termenii săi cheie în contextul textual și lexico-gramatical mai larg al Peshitta, traducerea siriacă a Bibliei. Cu alte cuvinte, o concordanță a textului siriac din 2 Baruh necesită în mod inevitabil o concordanță a textului siriac din Peshitta.

Ca o ilustrație, aleg această afirmație din 2 Baruh: „el [Mesia] se va întoarce în slavă" (2Bar 30,1). Această „întoarcere" va avea loc la sfârșitul activității revelatoare a lui Mesia și va fi urmată de învierea trupească a urmașilor lui Mesia. Acesta este un text cheie care conține o rădăcină verbală siriacă cheie *h-p-k* a cărei redare corectă ar putea avea ca efect înclinarea spre o proveniență fie iudaică, fie creștină a lui 2 Baruh. Dacă *h-p-k* este redat prin „întoarcere" (în slavă), atunci această apocalipsă pare a fi o scriere creștină cu Iisus deghizat[6]. Dar dacă *h-p-k* este tradus prin „a se transforma în"[7] (a se schimba în) glorie, adică a deveni glorios, Mesia din 2 Baruh ar putea fi deopotrivă de origine iudaică sau creștină[8].

Nu m-aș mai opri asupra acestui verb care ar putea face obiectul unui întreg studiu datorită importanței sale semnificative pentru determinarea provenienței (iudaică sau creștină) a lui 2 Baruh. Este necesar un studiu serios asupra sensurilor

[6] Acest lucru ar putea fi interpretat ca o aluzie la misiunea lui Iisus, de pe o poziție apocaliptică, între două momente semnificative. Prima sa apariție în umilință ca parte a unui proiect teologic mai mare, golirea de sine a lui Dumnezeu (*kenosis*), așa cum a sugerat Pavel în Fil 2, urmată de „întoarcerea" lui Iisus la gloria sa „inițială" pe care a împărtășit-o cu Tatăl înainte de crearea lumii (In 17,5; în v. 22, 24, unde Tatăl i-a dat lui Iisus gloria ca semn de iubire care depășește crearea lumii; cf. FAp 7,55). Această „întoarcere „în glorie" în ceea ce-l privește pe Iisus se traduce prin înviere și înălțare. La finalul mini-creionului păstrat în 1 Timotei se citește că Iisus a fost „primit în slavă" (*anelêphthê en doxê*), aluzie la înălțarea și șederea sa la dreapta Tatălui), „Dumnezeu S-a manifestat în trup, a fost justificat în Duhul, a fost văzut de îngeri, a fost propovăduit neamurilor, a fost crezut în lume, a fost primit în slavă" (1Tim 3,16).

[7] Rădăcina verbală siriacă *h-p-k* plus particula dativă *l-* este de obicei redată prin „a se transforma în, a deveni" (cf. 2Bar 51,3, „și forma feței lor va fi transformată în lumina (*wtthpk l-nwhr'*) frumuseții lor"; observați etpeelul rădăcinii *h-p-k* „a se întoarce (în jurul); a fi transformat în „a se schimba, a se transforma" (reflexiv/pasiv) urmat de obicei de particula dativă *l-* „a, în". Cu toate acestea, 2Bar 30,1 folosește pealul din *h-p-k,* „a se întoarce, a se schimba, a se muta, a se întoarce" (intranzitiv) urmat de prepoziția *b-*, „în (spre), cu". Este nevoie de mai multe investigații în ceea ce privește utilizările lui Peal de *h-p-k* în Peshitta pentru a vedea dacă Peal al acestui verb urmat de prepoziția b- ar putea avea sensul de „a se transforma, în, a deveni".

[8] Motivul „devenirii glorioase" este destul de evident în transfigurarea/metamorfoza lui Iisus (Mt 17,1-9). Spre sfârșitul misiunii Sale pământești, Iisus i-a dus pe Petru, Ioan și Iacob pe un „munte înalt" și le-a oferit o avanpremieră a viitoarei Sale glorificări (adică a învierii). A se vedea mai jos discuția despre motivul „recunoașterii".

specifice ale lui *h-p-k* și a utilizărilor sale în Peshitta (în special în pasajele eshatologice din Noul Testament). Observațiile mele de aici sunt preliminare și nu au alt scop decât să sensibilizeze asupra necesității unei analize textuale și lingvistice mai multe și mai profunde a lui 2 Baruh în mediul său textual și teologic, adică în Peshitta. După cum am observat în timpul Seminarului de la Milano din 2011, există o avalanșă de analize literare, redacționale și teologice foarte pătrunzătoare ale acestei scrieri apocaliptice, dar nu s-a produs prea mult până acum în domeniile de cercetare științifică menționate mai sus. O situație similară se întâlnește în studiile patristice grecești, pe care le cunosc destul de bine. Un mare accent cade pe veșmântul literar-teologic al scrierilor părinților bisericii, ceea ce este bine, dar, spre deosebire de studiile asupra Bibliei ebraice, de exemplu, s-a lucrat foarte puțin asupra textului grecesc. Dacă lucrarea textuală nu precede analiza literară, teologică, acest lucru s-ar putea întoarce împotriva noastră mai târziu și ar putea slăbi, dacă nu chiar dărâma, întreaga construcție și, astfel, o mare cantitate de muncă va fi irosită. Cred că ar trebui luate în considerare două etape: (1) transformarea textului siriac 2 Baruh într-un text care să poată fi căutat și (2) alcătuirea unui lexicon-concordanță detaliat al acestei apocalipse, cu referire specială la lexiconul din Peshitta.

După acest avertisment, voi continua cu o analiză destul de timidă a textelor de înviere din 2 Baruh, concentrându-mă asupra naturii trupurilor înviate. Esența lucrării mele revizuite, pe care am avut plăcuta ocazie să o citesc la Seminarul de la Milano din 2011, este o viziune sinoptică asupra subiectului trupurilor înviate, așa cum este tratat în 2 Baruh și în scrierile Noului Testament. Aș putea menționa că subiectul a primit o tratare frumoasă în articolul lui Liv Ingeborg Lied: „Recunoscând rămășița neprihănită? Înviere, recunoaștere și răsturnări eshatologice în 2Bar 47-52”[9]. Cu toate acestea, așa cum sugerează și titlul contribuției lui Lied, accentul cade pe „motivul recunoașterii”. Ceea ce încerc eu să fac aici este să aplic acest motiv literar la episodul transfigurării menționat de evangheliile sinoptice. Cu toate acestea, lucrarea mea revizuită se concentrează asupra unor asemănări și diferențe între 2 Baruh și Noul Testament în ceea ce privește natura trupurilor înviate, mai precis, *kerygma* apostolică consemnată de evanghelii și învățătura complicată a lui Pavel pe această temă.

***

Principalele capitole ale lui Baruh care tratează tema învierii sunt: 29-30; 42; 49-51. Piesa centrală este capitolul 51, care abordează subiectul acestei lucrări: natura trupurilor înviate. După cum se poate vedea mai jos, aceste capitole urmează

---

[9] În Turid K. Seim și J. Økland, eds., *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Berlin: W. de Gruyter), 311-36.

o ordine cronologică în seria de evenimente care succed sfârșitul timpului:

1. Desăvârșirea timpului (29)
2. Învierea trupească (30)
3. Drepți și răi (42)
4. Care va fi natura trupurilor înviate? (49)
5. Timpul pentru recunoașterea reciprocă (50)
6. O serie de schimbări (51)

Desăvârșirea timpului (29)

Capitolul 29 pregătește terenul pentru învierea trupească finală. În acest capitol sunt abordate cinci aspecte principale în legătură directă cu sfârșitul timpului și cu domnia mesianică.

(1) Evenimentele din timpul sfârșitului vor fi experimentate de „toți cei vii" (v. 1). Mai mult, v. 2 afirmă că Dumnezeu îi va proteja „doar pe cei care se găsesc în această țară" (adică în țara lui Israel) la sfârșitul timpului („chiar în acele zile"). Astfel, comunitatea rămășiței lui Israel va fi beneficiara fericirii mesianice și este țara lui Israel asupra căreia Mesia începe să-și reverse binecuvântările. Acest detaliu este în concordanță cu *B. Pesachim* 113a, care îi enumeră pe cei care locuiesc în Israel printre moștenitorii lumii viitoare[10]. De remarcat, totuși, monografia lui Liv Ingeborg Lied pe tema „pământului" în 2 Baruh[11]. Spre deosebire de Pierre-Maurice Bogaert, care consideră că „pământul" se referă la un spațiu geografic concret, Lied sugerează că „pământul" aparține acelor „spații imaginate" ca parte a povestirii în intertextualitatea sa retorică. „Pământul" este de fapt un spațiu care poate fi descris în termeni de relații sociale și religioase. Lied remarcă: „[Tărâmul] a fost întotdeauna constituit de praxisul localizat, respectuos al legii și observant al cultului celor drepți"[12]. Cel mai lăudabil este accentul pus de Lied pe spațiu ca o categorie eshatologică, care este destul de bine susținută de 2Bar 29,1-2.

(2) „Mesia va începe să se reveleze" (v. 3)[13]. Pierre-Maurice Bogaert[14] consideră că „va începe să se reveleze„ este un aramaism[15], ca în Lc 3,23, „Când Iisus începea (*ên Iêsous archomenos*)"[16]. Astfel, „Mesia va începe să se

[10] P. M. Bogaert, *Apocalypse de Baruch, Introduction, Traduction du Syriaque et Commentaire* (2 vol.; *Sources Chretiènnes* 144-145; Paris: Éditions du cerf, 1969), 2:62.

[11] „The Other Land of Israel: Imaginations of the Land in 2 Baruch," *JSJSup* 129 (2008).

[12] „The Other Land of Israel," 12.

[13] Cf. 4Ezd 7,28: „Căci Mesia al meu se va arăta".

[14] *Apocalypse de Baruch*, 2,63.

[15] A se vedea C. C. Torrey, „The Aramaic of the Gospels," *JBL* 61 (1942): 71-85.

[16] Vorbind despre „început" la Luca ca punct de plecare al unui proces, François Bovon remarcă: „Începutul" este întotdeauna semnificativ din punct de vedere teologic pentru Luca

reveleze" ar putea fi citit ca o aluzie la un proces de revelație cu o inițiere și un punct culminant, ceva asemănător cu misiunea lui Iisus, așa cum este ea consemnată în evanghelii. Potrivit textului din In 1,31, apariția sau revelația publică a lui Iisus (*ina phanerôtê*, „pentru ca El să se arate") a fost mediată de slujba de botez a lui Ioan. În opinia lui Pavel, *parousia* (a doua venire a lui Hristos) va avea loc prin coborârea lui Hristos din cer, „la descoperirea (*tê apokalypsei*) Domnului Iisus din cer" (2Tes 1,7). Se poate observa un crescendo de la prima „apariție" a lui Iisus în ziua botezului și „revelarea" lui Iisus înălțat la *eshaton* (timpul sfârșitului). Iar între aceste două puncte de încadrare există un moment culminant în călătoria pământească a lui Iisus, *metamorfoza* („transformarea" sau „transfigurarea") sa neașteptată pe un „(înalt) munte" în fața celor trei ucenici intimi ai săi, Petru, Ioan și Iacob (Mt 17,1-9; Mc 9,2-10; Lc 9,28-36; cf. In 12,28-30).

(3) „Și Behemoth se va arăta din locul său și Leviatanul se va înălța din mare" (v. 4). Observați paralela interesantă dintre Mesia, pe de o parte, și Behemot și Leviatan, pe de altă parte, care se vor dezvălui toți la desăvârșirea vremurilor[17]. De remarcat este faptul că autodezvăluirea celor doi mari monștri este calificată de loc. În ceea ce-L privește pe Mesia, este ca și cum ar apărea de nicăieri, sau nu ar apărea deloc, ci mai degrabă S-ar afla la începutul unui proces de revelare treptată. Detaliul „acei doi mari monștri pe care i-am creat în a cincea zi a creației" își găsește ecoul scriptural în Facere 1,21, unde se spune că în a cincea zi a creației Dumnezeu a făcut „marii monștri marini". Mențiunea lui Baruh despre cei doi monștri care au fost păstrați pentru ultimele zile ca hrană pentru cei rămași în viață are o bună paralelă în scripturile din al doilea Templu, precum Is 25,6; 27,1; Ps 74,14. Aceste scrieri sugerează că cei doi monștri au fost păstrați deoparte ca meniu ales pentru cei drepți care vor participa la banchetul mesianic (cf. 4Ezd 6,49-52).

(cf. FAp 10,37) ca început al unei noi etape în istoria mântuirii […] Luca dă precizări atente cu privire la direcția în care se îndreaptă acest început: de la Galileea la Ierusalim, de la botez la înălțare, de la Cincizecime la parusie". François Bovon, *Luke 1: Commentary on Gospel of Luke 1:1-9:50*, trad. Christine M. Thomas (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 136).

[17] Iov 40,15 este singurul loc din Biblia ebraică în care acest monstru este menționat pe nume. În Iov 40,19, Behemoth este descris ca fiind „începutul căilor (sau lucrărilor; cf. LXX: „făurirea Domnului") lui Dumnezeu". În ceea ce privește „locul" apariției sale, rețineți Iov 40,21, unde Behemoth este prezentat ca trăind în mlaștini. Cei „doi monștri" (Behemoth și Leviatan) au fost creați în ziua a cincea (cf. 4Ezd 6,49-52) - un cadru temporal susținut de multe texte rabinice și pseudopigrafice (vezi, printre altele, *Targum Ps-Jon* la Fac 1,21; *B Bathra* 75a; *Enoh etiopian* 60,7-9). Spre deosebire de 4 Ezdra, unde se pune accentul pe crearea acestor monștri în ziua a cincea, în 2 Baruh accentul cade mai degrabă pe banchetul mesianic. Cu privire la mitul monștrilor marini, vezi 1Enoh 60,7-11. 24; Apoc 13,1-18 și 4Ezd 6,49-52.

(4) „Desăvârșirea timpului„ (*shwlmh dzbn'*)[18] (v. 8) se traduce prin: (a) fertilitatea excesivă a solului (v. 5)[19]; (b) „minuni"[20] (v. 6); (c) vânturi venite din prezența lui Dumnezeu vor aduce celor vii „mireasma fructelor aromate" (v. 7)[21] și „nori care distilează roua sănătății"[22]; (d) „tezaurele de mană se vor coborî din nou de sus" (v. 8)[23] (d) „tezaurele de mană se vor coborî din nou de sus" (v. 8).

Referindu-se la capitolul 29, Matthias Henze remarcă următoarele: „Apariția lui Mesia este descrisă ca o formă de revelație: el va fi «revelat» (2Bar 29,3). Limbajul implica că Mesia este o figură transcendentală și că El este preexistent. În afara faptului că textul spune puține lucruri despre Mesia Însuși, el rămâne pasiv, iar noi nu aflăm nimic despre activitățile sale sau chiar despre locul unde se află[24]. Sunt de acord cu Henze în ceea ce privește trăsăturile pasive și misterioase ale

---

[18] Cf. *plêroma tou chronou* („împlinirea timpului") în Gal 4,4.

[19] Fertilitatea solului israelit în ultimele zile, care îi hrănește pe locuitorii săi, este o temă predilectă în literatura rabinică, dar, așa cum spune Bogaert (*Apocalypse of Baruch*, 2,64) a remarcat bine, cea mai apropiată paralelă cu 2 Baruh este lucrarea Sf. Irineu, *Împotriva ereziilor*, 5.33.3.

[20] Syr. *tdmrt'*; cf. Gk. *thaumata*. În Ieș 34,10, minunile divine (*endoxa*, „fapte glorioase" / *thaumasta*, „lucruri [minunate]") sunt primele semne ale reînnoirii legământului dintre Dumnezeu și Israel. În mijlocul necazurilor vieții, psalmistul (Ps 76 [LXX]) repetă „minunile (*thaumasiôn)* lui Dumnezeu din vechime" (v. 12) și exclamă: „Tu ești Dumnezeu care faci minuni (*thaumasia)*" (v. 15). Această repetiție liturgică a faptelor minunate ale lui Dumnezeu funcționează ca o autoterapie eficientă împotriva angoasei și a disperării mereu gata să se strecoare în viața omului. Într-un context eshatologic, revărsarea Duhului peste toată făptura este urmată de „minuni" (*erata)* săvârșite de Dumnezeu atât în ceruri, cât și pe pământ (Ioil 2,30).

[21] Bogaert (*Apocalypse de Baruch*, 2,64) sugerează *B. Ketubot* 111b la Ps 72,16 ca o posibilă paralelă literară cu textul nostru. Cu privire la „fructele aromatice", vezi *Enoh etiopian* 25,3-6. Deoarece 2Bar 29,7 afirmă că parfumul fructelor aromatice îi va încânta pe cei drepți în fiecare dimineață, înseamnă că, în timpul domniei lui Mesia, copacii vor avea întotdeauna fructe - o imagine similară cu cea găsită în Apoc 22,2, unde pomul vieții situat în mijlocul Noului Ierusalim va da roade în fiecare lună.

[22] În ceea ce privește „roua", vezi Is 26,19 (LXX) într-un scenariu de înviere. A.F.J. Klijn, „2 (Siriac Apocalypse of) Baruch," în *The Old Testament Pseudepigrapha* 1, ed. J. H. Charlesworth (Garden City: Doubleday, 1983-85), 631) sugerează citirea lui 1Enoh 60,20; 75,5 și *B Hag* 12b - despre rouă ca dar eshatologic. Ps 109,3 (MT) vorbește despre „roua tinereții" ca un semn al regenerării veșnice cu care va fi binecuvântat regele lui Israel (Mesia). În Ps 132,3 (LXX), „roua" simbolizează binecuvântarea lui Dumnezeu tradusă în viață veșnică.

[23] A se vedea *Ant. 19:10*; *Ps-Philo* 19:10; *Mekilta* de-R. *Ismael*; *B. Hagiga* 12b; în Apoc 2,17: Dumnezeu va da celor victorioși să mănânce din „mana ascunsă" (*tou manna tou kekrymmenou*). Ps 77 (LXX) numește *mană* „pâinea cerului" (*arton ouranou*) (v. 24) care coboară imediat după ce Dumnezeu a deschis „ușile cerului" (v. 23).

[24] *Apocalipsa evreiască*, 295.

profilului lui Mesia. El apare de nicăieri sau a fost dintotdeauna acolo, adică în țara lui Israel. După părerea mea, două episoade scurte înregistrate în Cartea Facerii, Enoh (Fac 5,22-24) și Melchisedec (Fac 14,18-20), pot fi invocate ca paralele literare cu 2Bar 29,3 și 30,1. Ca și în cazul lui Mesia din 2 Baruh, Enoh și Melchisedec sunt prezentați pe scurt, fără o introducere lină sau o continuare clar logică. Dar acest mod enigmatic deosebit de a face față unor figuri misterioase nu implică faptul că Enoh și Melhisedec erau preexistenți sau transcendenți. În semn de recunoaștere, nu cred că limbajul folosit în 2Bar 29,3 indică, nici măcar în mod aluziv, transcendența și preexistența lui Mesia. Probabil că afirmația lui Henze cu privire la preexistența agentului mesianic a fost declanșată de interpretarea comună a frazei-cheie din 2Bar 30,1 *nhpwk btshbwcht'* („se va întoarce în slavă")[25]. Dacă Mesia se va întoarce în slavă, aceasta înseamnă că El a fost cândva înainte pe un tărâm diferit de cel al lui Israel, de unde concluzia firească pe care o putem trage că Mesia era transcendent și preexistent[26]. Dar, după cum se poate vedea pe parcursul acestei lucrări, există și o bună probabilitate ca rădăcina verbală *h-p-k* să fie redată prin „a se transforma în" sau „a se schimba, a deveni" în ceea ce privește glorificarea treptată a lui Mesia. Dacă o analiză textuală ulterioară va valida această traducere, atunci Mesia din 2 Baruh nu vine sau se întoarce într-un loc anume[27].

Termenul *m'tyt'* („a veni"), folosit doar în 2Bar 30,1, nu trebuie luat literal ca „a ajunge", implicând în mod necesar o mișcare bine definită dintr-un loc în altul. El indică destinația finală în termenii unei apariții bruște într-un loc. Accentul cade pe faptul că Mesia și-a făcut apariția, ajungând în țara lui Israel. Punctul său de plecare este ținut secret. Este ca și cum ar fi fost dintotdeauna în țara lui Israel. Dacă s-a întâmplat ceva cu Mesia, a fost el în devenirea sa mai glorios sau mai vizibil decât era când a început să se arate (2Bar 29,3)? Ceva asemănător la nivel de limbaj și teologie se obține într-un alt text apocaliptic, Dan 7,13. În timpul unei viziuni nocturne,

---

[25] R. H. Charles, *The Apocalypse of Baruch* (Londra, 1896), 56, afirmă cu emfază: „Acest lucru poate avea un singur înțeles, și anume că la sfârșitul domniei Sale, Mesia se va întoarce în glorie la cer". Cu privire la rădăcina verbală *h-p-k*, a se vedea remarcile mele succinte din deschiderea acestui articol.

[26] Nir, *Destruction of Jerusalem*, 152, remarcă: „Expresia «și se va întoarce în glorie» trebuie înțeleasă ca o întoarcere în ceruri, ceea ce implică faptul că este vorba de un Mesia care a existat anterior în ceruri înainte de venirea sa și care se întoarce în locul de unde a venit". Nu cred că simpla folosire a verbului *ntgl'* („el a fost revelat, a apărut") este un argument convingător care să ne facă să acceptăm cu ușurință concluzia lui Nir: „Nu este vorba de o simplă revelație sau apariție a lui Mesia în fața poporului; mai degrabă, avem de-a face aici cu o mișcare dintr-o sferă în alta" (Nir, *Destruction of Jerusalem*, 156).

[27] Există unii cercetători (de exemplu, Violet Charlesworth) care interpretează expresia „se va întoarce în glorie" ca o aluzie la venirea lui Mesia în glorie pe pământ ca loc al învierii trupești finale. Vezi Nir, *Destruction of Jerusalem*, 152, nota 101.

Daniel se uită la o figură misterioasă, „[unul] ca un fiu de om (*ke-bar ‚enosh*)[28], care venea cu (pe) norii cerului”. Venirea lui este descrisă ca o acțiune progresivă, de unde și folosirea participiului peal *ateh* urmat de perfectul *hawah*, „venea”. În cele din urmă, figura misterioasă „ajunge” (ajunge la, *meta’*) Bătrânul zilelor (*‚attiq yomayya’*)[29], fiind prezentat în mod oficial acestuia din urmă. Două verbe similare sunt folosite în aceste pasaje (*‚t’* și *mt’*), ambele lăsând punctul de plecare învăluit în mister, subliniind în același timp apariția și sosirea personajului misterios în prezența „Străvechiului de zile”. În mod similar, în 2 Baruh, „venirea” lui Mesia subliniază apariția sau prezența sa în țara lui Israel. În ambele texte apocaliptice este transmisă nu o acțiune epocală, ci mai degrabă una generică („venirea”).

Învierea trupească (30)

Capitolul 30 se concentrează pe perioada imediat următoare împlinirii domniei lui Mesia. Domnia lui Mesia aparține acestui „veac”, de unde și caracterul său temporar. Ea punctează sfârșitul lumii actuale și o deschide pe cea care va veni. Rolul lui Mesia în evenimentele din timpul sfârșitului este cu totul preeminent: el îl învinge pe ultimul conducător rău, își protejează poporul și prezidează învierea trupească[30]. Accentul din acest capitol cade pe învierea morților.

„Când se va împlini venirea[31] lui Mesia” (v. 1). Aparent, revelația (apariția sau venirea) lui Mesia are loc în etape încadrate de un început și de o împlinire.

„El se va întoarce în [cu][32] slavă” (v. 1). Potrivit lui Pierre-Maurice Bogaert[33], Mesia se va întoarce la Dumnezeu la sfârșitul domniei Sale[34], care va fi urmată imediat de învierea tuturor.

---

[28] Pentru diverse interpretări ale expresiei aramaice *bar enosh* („fiu al omului, ființă umană”), vezi John Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Minneapolis: Hermeneia, 1993), 304-9. Pentru o interpretare etimologică a acestei expresii, a se vedea Eugen J. Pentiuc, *Jesus the Messiah in the Hebrew Bible* (New York / New Jersey: Paulist Press, 2005), 52-6: aramaicul *‘enosh* este înrudit cu verbul akkadian *eneshu(m)* („a fi slab, muritor”), prin urmare *bar ‘enosh* ar însemna „slab, muritor”.

[29] Pentru expresia aramaică *‘attiq yomayya*’ („Străvechiul zilelor”), vezi Collins, *Daniel*, 305. A se vedea, de asemenea, Pentiuc, *Jesus the Messiah*, 56, unde *‘attiq* este înrudit cu akkadianul *etequ(m)* („a avansa”); astfel, *‘attiq yomayya’* poate fi redat prin sintagma „cel care avansează / devansează zilele (timpul)”, de unde un sens mai rafinat, „Veșnicul”.

[30] Henze, *Jewish Apocalypticism*, 177, 233, 255.

[31] Siriacă *m’tyt’*; cf. greacă *parousia*.

[32] Particula siriacă *b-* poate fi redată aici fie „cu”, fie „în” (cf. In 17,5). Primul sens („cu”) presupune că Mesia se va întoarce la Dumnezeu cu slava Sa nealterată sau chiar mai bine crescută datorită domniei Sale intermediare; Nir, *Destruction of Jerusalem*, 123, redă: „cu slavă”, în timp ce majoritatea cercetătorilor optează pentru „în slavă”.

[33] *SC*, 145, 65.

[34] Klijn („2 Baruch,” 1:631) subliniază că Mesia este preexistent (1Enoh 46,1-2; 48,3; 62,7; 4Ezd 12,32; 13,26); slava Sa este veșnică, deci anterioară și ulterioară „apariției” Sale în lume (cf. In 17,5).

Rivka Nir interpretează această replică ca fiind o aluzie la revenirea lui Mesia în slavă: „În ultima sa apariție, El [Mesia] se va întoarce în slavă”[35]. Acest detaliu care face aluzie la o parusie creștină (cf. Mt 24,3; 1Cor 15,23; 1Tes 2,19) face ca proveniența lui 2 Baruh să pară creștină. Cu toate acestea, revenirea lui Mesia pe pământ presupune o „plecare” de pe acest pământ. Dar textul este complet tăcut cu privire la o astfel de călătorie. Baruh vorbește în termeni generici doar despre „venirea” (adică apariția) lui Mesia, încadrată de un început (2Bar 29,1) și de o împlinire (2Bar 30,1), înțeleasă ca glorificare.

„Cei care dorm cu nădejdea[36] lui vor învia” (v. 2) (cf. Ps 15,9 [LXX]). Matthias Henze susține că nu există niciun alt text iudaic timpuriu care să promită învierea timpurie a celor care speră în Mesia. Acest detaliu unic, crede Henze, este suficient pentru a ne face să ne gândim la o posibilă influență creștină[37]. O idee similară se găsește în Noul Testament, unde Pavel subliniază că cei care cred în Iisus vor fi primii care vor învia la sfârșitul timpului (1Cor 15,23; 1Tes 4,16)[38].

Iată descrierea succintă a lui Baruh despre învierea morților:

„Se vor deschide tezaurele în care se păstrau numărul sufletelor celor drepți și vor ieși și mulțimile de suflete[39] se vor arăta împreună, într-o singură adunare, cu un singur gând. Și cei dintâi se vor bucura și cei din urmă nu vor fi triști” (v. 2).

„Comorile” este un termen recurent în 2 Baruh[40]. Există două tipuri de „comori”: cele lumești (de ex. „comori de ploaie”, 2Bar 10,11)[41] și cele din lumea cealaltă (referindu-se la sufletele sau faptele bune ale drepților). Tezaurele de fapte bune se găsesc în 2Bar 14,12, într-un context care subliniază diferența abruptă dintre cei drepți și oamenii „de rând” care experimentează nenorocirile sfârșitului

---

[35] *Distrugerea Ierusalimului*, 133, 151.

[36] După cum remarcă Bogaert, în 4 Ezdra „speranța” este folosită destul de rar (4Ezd 7,18.120), iar în 2 Baruch folosește „speranța” ca pe una dintre cele mai puternice resurse în argumentare (2Bar 14,12-13; 25,4; 30,1; 44,11; 48,19-22 etc.). Bogaert, *Apocalypse de Baruch*, 2:66.

[37] Charles crede că (speranța) „de el” care se referă la Mesia este o interpolare târzie. Charles, *Apocalypse of Baruch*, 56.

[38] Henze, *Jewish Apocalypticism*, 297.

[39] Observați că acest pasaj vorbește doar despre „suflete”, nu despre trupuri. Ar trebui să considerăm că termenul „suflete” se referă la întreaga persoană? În Fac 2,7, prima ființă umană (*‚adam*, „umanitate”) este descrisă ca „suflare vie” sau „suflet” (*nephesh hayyah)* al lui Dumnezeu.

[40] Sir. *‚wtsr’*, care înseamnă „un loc unde se depozitează ceva, un depozit, o vistierie” (plural: „hambar, grânar”) derivă din rădăcina verbală *‚-ts-r* („a închide/închide, a îngrămădi”).

[41] Un alt exemplu de tezaure lumești se găsește în 2Bar 59,11-12: „[T]reasuri de lumină, schimbări de timpuri și cercetări ale legii. Acestea sunt cele patru ape strălucitoare pe care le-ai văzut”.

de veac. Cei neprihăniți vor pleca cu speranță din această viață „pentru că au la Tine [Dumnezeu] o rezervă de fapte păstrate în tezaure".

Se poate menționa că al doilea tip de „tezaure" atestat în 2 Baruh este detectat și în evanghelii. Pe de o parte, Iisus vorbește despre „comorile" din ceruri, presupuse a fi o colecție de fapte bune. Interesant este faptul că „comorile" pot adăposti fie „comoara" (faptele bune), fie „inima" (sufletul): „Dar strângeți (*thêsaurizete*) pentru voi comori (*thêsaurous*) în ceruri [...]. Căci unde este comoara voastră, acolo va fi și inima voastră" (Mt 6,20-21). Omul bogat din parabola lui Iisus a făcut contrariul și în mod deliberat: „Și a zis: Aceasta voi face. Voi dărâma hambarele mele [*apothêkas*] și voi zidi altele mai mari; și acolo voi pune toate roadele și bunurile mele" (Lc 12,18). Aceste cuvinte sunt reluate de o altă zicere a lui Iisus: „Priviți la corbi, că ei nici nu seamănă, nici nu seceră; n-au nici cămară [tameion], nici jitniță [*apothêkê*], și Dumnezeu îi hrănește. Cu cât mai de preț sunteți voi decât păsările?" (Lc 12,24). Drept dovadă, faptele bune săvârșite aici pe pământ se traduc în cele din urmă în „comoară în ceruri" (Mt 19,21). Inima omului este o „comoară" din care pornește lucrarea bună sau rea (Lc 6,45), iar cunoașterea lui Dumnezeu mijlocită de Iisus Hristos este o „comoară în vasele pământești [trupuri omenești]" (2Cor 4,7). În mod ironic, prin acumularea faptelor de corupție, bogatul „depozitează o comoară" (*thêsaurizô*) pentru zilele din urmă (Iac 5,3), adică pedeapsa.

Pe de altă parte, Iisus vorbește despre niște locuințe cerești sau locuințe care trebuie „pregătite" pentru perioada dintre plecarea Sa la cer și revenirea Sa în slavă la eshaton. În discursul său de adio, Iisus le împărtășește apostolilor Săi un fel de informație-promisiune: „În casa Tatălui meu (*oikia*) sunt multe locuri de așteptare sunt (*monai*); dacă n-ar fi fost așa, v-aș fi spus. Mă duc să vă pregătesc un loc" (In 14,2). Termenul *monai* („locuințe de ședere"), redat de versiunea King James ca „conace", derivă din verbul *menô* („a rămâne, a locui, a aștepta"), de unde și interpretarea mea „locuri de așteptare, camere", ceva asemănător cu „tezaurele sufletelor" din 2 Baruh, unde sufletele celor drepți vor aștepta până la învierea trupească finală. Pe lângă forma de plural, cuvântul *monê* (singular) mai apare doar o singură dată în același capitol 14 al Evangheliei lui Ioan, când Iisus promite oricui crede în El că El și Tatăl „vor veni la el și vor face loc de așteptare (*monên*) cu / lângă el (*par' autô*)" (In 14,23). O idee similară, potrivit căreia sufletele erau păstrate în niște locuințe închise, „camere", se găsește în *Liber Antiquitatum Biblicarum* 32,13 al lui Pseudo-Philo: „Mergeți, pământ; mergeți, ceruri și fulgere; mergeți, îngeri; mergeți, voi, ośteni; mergeți și spuneți părinților în camerele sufletelor lor (*in promptuariis animarum eorum*) și spuneți: Domnul nu a uitat nici cea mai mică dintre promisiuni"[42].

[42] Apud Henze, *Jewish Apocalypticism*, 164.

Rugăciunea destul de pasională a lui Baruh folosește „tezaure” în paralel cu Sheol[43]: „Puneți capăt, așadar, de acum înainte, mortalității. Și mustră-l în consecință pe îngerul morții și fă să se arate slava Ta și să se cunoască puterea frumuseții Tale, și fă ca Sheol-ul să fie sigilat pentru ca de acum înainte să nu mai primească morții și ca tezaurele sufletelor să restituie pe cei care sunt închiși în ele” (2Bar 21,22-23). Nu există aici nicio distincție între cei drepți și cei răi. De fapt, Baruh cere eliberarea întregii recolte de suflete păstrate în tezaure. Această imagine este în contradicție cu cea descrisă în 2Bar 30,2-4, unde există o distincție clară între cele două grupuri. În plus, acest din urmă text subliniază faptul că numai sufletele celor drepți care au fost păstrate în tezaure vor ieși din aceste locuri. Se păstrează tăcerea asupra tipului de loc din care vor ieși sufletele celor răi. Un lucru este clar. Când „se va împlini timpul venirii lui Mesia”, când „se va transforma în slavă” (va deveni glorios), sufletele celor neprihăniți vor fi eliberate din tezaure și se vor aduna într-un singur loc în vederea învierii trupești finale. Sufletele celor răi, fiind martore la învierea celor drepți, își vor da seama că tocmai a sosit timpul sfârșitului, ceasul chinurilor (2Bar 30,4-5).

În 2Bar 24,1, „tezaurele” în care este depozitată dreptatea celor drepți contrastează cu „cărțile” în care sunt înregistrate păcatele celor răi: „Căci iată că vin zile și se vor deschide cărțile în care sunt scrise păcatele tuturor celor care au păcătuit și iarăși și tezaurele în care este adunată dreptatea tuturor celor care au fost drepți în creație”.

Secvența *primii-ultimii* din 2Bar 30,2 nu transmite ideea de totalitate (contrar opiniei lui Pierre-Maurice Bogaert), ci mai degrabă două grupuri diferite de indivizi[44]: cei care au murit și nu au fost martori ai nenorocirilor mesianice și cei care au fost martori și au supraviețuit nenorocirilor. Spre deosebire de 4Ezd 13,24 („Înțelegeți deci că cei care au rămas sunt mai fericiți decât cei care au murit”), în 2 Baruh nu există nicio distincție între cele două grupuri. Potrivit lui Michael E. Stone[45], cei „rămași” din 4 Ezdra sunt cei care vor supraviețui nenorocirilor mesianice (adică evenimentelor terifiante care vor avea loc înainte de învierea finală): „Căci, după cum mă gândesc în mintea mea, vai de cei care vor rămâne în acele zile! Și încă și mai mult, vai de cei care nu vor rămâne! Căci cei care nu vor fi rămași vor fi triști, pentru că înțeleg ceea ce este rezervat pentru zilele din urmă, dar nu pot ajunge la ele” (4Ezd 13,16-18).

---

[43] Despre Sheol în 2 Baruch, vezi Eugen J. Pentiuc, „«Renewed by Blood»: Sheol’s Quest in 2 Baruch 56:6,” *Revue Biblique* 4 (2007): 535-64.

[44] Două texte, 4Ezd 13,16-18 și 1Tes 4,15 („Noi, cei care vom fi încă în viață pentru venirea Domnului, nu vom avea niciun avantaj față de cei care au adormit”) sprijină sugestia lui Pierre-Maurice Bogaert.

[45] *Fourth Ezra* (Fortress: Hermeneia, 1990), 392.

Drepți și răi (42)

Capitolul 42 îi juxtapune pe cei care au respectat Legea și pe cei care au disprețuit-o, delimitând clar soarta fiecăruia la sfârșitul timpului. „Cei care au crezut" (v. 2) sunt cei drepți, cei care au trăit conform Legii (cf. 2Bar 54,5; 59,2; 4Ezd 6,27; 1Enoh 37,8). Matthias Henze este exact la țintă când scrie: „Intențiile lui Baruh sunt parenetice, nu condamnatorii. El vrea să își convingă auditoriul să acționeze acum – să fie înțelept, plin de înțelegere, să adere la Tora în această viață și să dorească ceea ce este promis pentru lumea viitoare – astfel încât să fie numărați printre cei drepți și să fie răsplătiți din plin în lumea viitoare"[46].

„Și vremurile vor moșteni vremuri, iar perioadele perioade perioade, și vor primi unele de la altele. Și atunci, în vederea sfârșitului, toate vor fi comparate după durata timpurilor și după orele perioadelor" (v. 6). Acest verset ar putea fi o aluzie la desfășurarea istoriei umane între morțile individuale și învierea tuturor (v. 7)[47].

„Și praful va fi chemat și i se va spune: Dați înapoi ceea ce nu vă aparține și ridicați tot ceea ce ați păstrat până la vremea lui" (v. 8). Dacă citim v. 8 împreună cu Fac 2,7, unde omenirea este modelată de Dumnezeu din țărână și din propria suflare, ne dăm seama că țărâna nu este doar țărână, ci mai degrabă o parte din „suflarea vie" a lui Dumnezeu. Prin urmare, cererea de mai sus este bine justificată. Cel care respiră viață revendică ceea ce este al său, suflarea vie, praful impregnat de viață.

Rețineți că învierea este descrisă în două faze: (1) deschiderea tezaurului sufletelor (2Bar 30,2) și (2) țărâna care întoarce lui Dumnezeu ceea ce nu-i aparține (2Bar 42,8).

Care va fi natura trupurilor înviate? (49)

Autorul pune aici o întrebare importantă (cf. 1Cor 15,35): Este învierea finală o simplă întoarcere la condiția fizică anterioară, înzestrată cu „membre înlănțuite" care duc la rău sau este o „schimbare" radicală a naturii, astfel încât trupurile înviate să se potrivească lumii transformate?

„În ce formă vor trăi cei vii în zilele tale? Sau cum va rămâne splendoarea lor care va fi după aceea? Vor lua, poate, din nou această formă prezentă și vor îmbrăca membrele cătușelor [încurcate] în rele și prin care se săvârșesc relele? Sau, poate, veți schimba aceste lucruri care au fost în lume, ca și lumea însăși?" (vv. 2-3).

Baruh este interesat de fizicalitatea trupurilor înviate, mai exact, de forma pe care o vor avea după reunirea cu sufletele. După cum bine a remarcat Matthias Henze, „interesul intens pentru integritatea fizică a trupului înviat este cu atât mai frapant cu cât Baruh nu manifestă în alte părți niciun interes pentru evenimentul

---

[46] *Apocalipsismul evreiesc*, 285.

[47] Potrivit lui Bogaert, acest verset ar indica un tip de confuzie asemănător cu cel descris în 2Bar 27,14-15. Bogaert, *Apocalypse de Baruch*, 2:78.

morții fizice [...]. Și totuși, există o paralelă uluitoare între întrebarea lui Baruh și întrebarea similară pusă de anchetatorul imaginar pe care Pavel îl citează cu dispreț în 1Cor 15. Paralela sugerează – exceptând orice ipoteză speculativă potrivit căreia 2 Baruh răspunde aici direct la 1 Corinteni, ca și cum ar răspunde la întrebare în locul lui Pavel – că Baruh nu era singurul cu preocuparea sa”[48]. Diferența dintre Baruh și Pavel este următoarea: în timp ce primul a răspuns la această întrebare retorică într-un mod destul de detaliat (2Bar 50,1-51,16), cel de-al doilea o respinge pe moment, dar revine mai târziu pentru a da un răspuns: „Cât de nebun (*aphrôn*)! Ceea ce semănați nu prinde viață decât dacă moare” (1Cor 15,36).

Baruh se întreabă dacă trupurile înviate vor fi la fel ca trupurile mai vechi, și anume, „membre de lanțuri [încâlcite] în rele” (*hdm' d-'swr' l-bshyn*) (2Bar 49,3)[49]. Răspunsul este oferit de însăși logica. Dacă lumea care va veni va fi diferită de lumea actuală, la fel și trupurile înviate vor fi distincte de actualele „membre ale cătușelor”. Atunci, relele atât de contingente cu acele trupuri învechite, cu încetinitorul, vor fi eradicate din lumea viitoare datorită trupurilor transformate după înviere.

Timpul pentru recunoașterea reciprocă (50)

„Pentru că pământul va reda morții în acel moment; el îi primește acum pentru a-i păstra, fără să schimbe nimic în forma lor. Dar așa cum i-a primit, așa îi va da înapoi” (v. 2)[50].

Aparent, 2Bar 50,2 descrie scena unei învieri universale, atât a celor drepți, cât și a celor răi. Această interpretare, îmbrățișată de majoritatea cercetătorilor, este în acord cu 2Bar 51,2, care sugerează că va exista o judecată pentru ambele grupuri de oameni înviați. Recompensele pentru cei drepți și pedepsele pentru cei răi presupun o înviere generală. Dar unii cercetători, bazându-se pe afirmația din 2Bar 30,2 („Cei care dorm cu nădejdea în El vor învia”), susțin că Apocalipsa lui Baruh se ocupă de un tip special de înviere care îi privește exclusiv pe cei drepți[51].

Caracteristic pentru 2 Baruh, există o perioadă de tranziție între învierea trupurilor și transformarea lor glorioasă sau mizerabilă. Acest interval vizează o recunoaștere generală și reciprocă[52] între cei vii și cei înviați. Judecata urmează

---

[48] *Apocalipsa evreiască*, 338.

[49] Ideea este că răul este făcut în epoca de dinaintea învierii prin intermediul unui corp fizic. Klijn leagă această frază de Ode 17,4, „Lanțurile mele au fost tăiate de mâinile lui” și Ode 21,2, „Pentru că el a aruncat legăturile mele pentru mine”. Klijn, „2 Baruch,” 1:637.

[50] Expresii similare se găsesc în Enoh etiopian 51,1; *Ant Bib* [L.A.B.; Pseudo-Philo] 3:10; 4Ezd 7,32.

[51] Gwendolyn B. Sayler, *Have the Promises Failed? A Literary Analysis of 2 Baruch* (Calif.: Scholars Press, 1984), 66. Vezi scurtele mele comentarii despre 2Bar 30,2.

[52] Învierea finală va fi un bun prilej pentru „reuniuni familiale” (vezi *Testamentul lui Iosua*

imediat după această recunoaștere reciprocă. Redarea obișnuită a v. 4b este următoarea: „Atunci judecata se va întări și vor veni lucrurile despre care s-a vorbit mai înainte”. Dar, din cauza paralelismului membrilor, cred că „atunci judecata va deveni sigură”[53], va face mai multă dreptate acestui dispozitiv poetic decât traducerea obișnuită. Așadar, tot ceea ce s-a spus în trecut despre judecata finală devine acum realitate. Realitatea judecății finale validează scripturile și profețiile din vechime. Aș putea adăuga că aceasta este prima dată când Baruh face distincție între cei drepți și cei răi. Această distincție este implicată de însăși noțiunea de judecată (vv. 3-4). Decorul scenei judecății este extrem de sărăcăcios: nicio sală de judecată, niciun tron, nicio carte deschisă, Dumnezeu și Mesia al Său nici măcar nu-Și cer scuze pentru absența lor evidentă. Baruh este extrem de laconic, descriind în doar câteva cuvinte un subiect atât de important pentru orice scriitor apocaliptic. Accentul cade pe un singur detaliu: judecata se va face cu *siguranță* după învierea trupească și recunoașterea interimară. Se poate simți răsucirea polemică a scurtei declarații a lui Baruh. Este ca și cum el le-ar răspunde celor care neagă realitatea judecății finale: „Oameni buni, judecata va avea loc cu *siguranță*, indiferent de situație, conform celor spuse anterior!”.

„Căci atunci va fi necesar să arătăm celor vii că cei morți au înviat și că cei care au plecat s-au întors (*ʼtw*)[54]. Și când se vor fi recunoscut unii pe alții, cei care se cunosc în acest moment, atunci judecata mea va fi puternică și vor veni lucrurile despre care s-a vorbit mai înainte” (vv. 3-4)[55].

Versetul 4, *ʼylyn dhsh’ yd’yn*, a fost tradus fie prin „cei care se cunosc în acest moment”[56], fie prin „cei pe care îi cunosc acum„[57]. Liv Ingeborg Lied[58] a propus totuși o interpretare ușor diferită, „cei care se cunosc acum”, împreună cu o scurtă notă, „traducerea mea este mai aproape de manuscrisul siriac”, și o explicație expeditivă: „Cu alte cuvinte, statutul lor de cunoscători este cel care favorizează recunoașterea, nu doar posibilitatea ca ei să se fi cunoscut în același timp înainte de înviere”. Astfel, cei care știu acum (care sunt înzestrați cu o cunoaștere specială derivată din studierea Legii) se vor putea recunoaște unii pe alții în ziua învierii finale. Iar Lied pune o întrebare pertinentă: „Așadar, cine pe cine recunoaște în 50,4? Dacă

62,9: Ionatan și David; cf. Bogaert, *Apocalypse de Baruch*, 2:92).

[53] Unul dintre sensurile verbului *‘shn* este „a fi sigur”.

[54] Verbul *‘t’ «a veni»* folosit aici se referă la înviere (morții se întorc [la viață]), ca și în 2Bar 51,4; în alte pasaje, învierea este exprimată mai clar prin sintagma verbală *‘t’ twb* („a se întoarce”).

[55] A se vedea interpretarea lui Klijn.

[56] Klijn, „2 Baruch,” 615-52.

[57] Charles, *The Apocalypse* of Baruch, ad loc.

[58] „Recunoașterea rămășiței neprihănite?” 315.

«cei care știu acum» se referă la «cei care știu» în 48,33, 50,4 descrie recunoașterea reciprocă a «celor care știu». Aceasta înseamnă că actul de recunoaștere este un eveniment intern al grupului”[59].

În frumosul său articol, Liv Ingeborg Lied analizează funcțiile „motivului de recunoaștere” în 2Bar 47-52 și, mai precis, obiectul acestuia în 50,1-51,6. Potrivit lui Lied, acest motiv are două funcții de bază. În primul rând, cei răi sunt pedepsiți prin recunoașterea victoriei celor drepți. În al doilea rând, cei drepți experimentează o „exaltare mărturisită”. Obiectul recunoașterii în 2Bar 50,1-51,6 este „statutul juridic al omului, așa cum acest statut, la un moment dat, este vizibil pentru observator în înfățișarea oamenilor drepți și răi”[60].

Din moment ce Lied menționează povestirea de la Emaus din Lc 24[61] ca fiind unul dintre exemplele biblice ale motivului recunoașterii, mă întreb dacă cele patruzeci de zile petrecute de Iisus înviat cu apostolii Săi (FAp 1,3) și aparițiile sale la mai mult de cinci sute de persoane (1Cor 15,6) nu ar putea fi enumerate sub același motiv. Sau, așa cum se poate vedea mai jos, una dintre funcțiile episodului transfigurării ar putea fi considerată ca o variantă a motivului *anagnôrisis* („recunoaștere”).

În momentul învierii nu toți vor fi morți. Învierea va fi un semn pentru cei vii că sfârșitul timpului este aproape. Interesant este faptul că, ca răspuns la mesagerii trimiși de Ioan Botezătorul cu întrebarea „Tu ești cel care va veni, sau trebuie să așteptăm pe altcineva?” (Mt 11,3), Iisus enumeră mai multe lucrări ale Sale, printre care și învierea morților („morții înviază”), ca semn al erei mesianice (v. 5) inițiate de el.

O serie de schimbări (51)

Capitolul 51 descrie învierea finală ca un proces de transformare; de aici și folosirea frecventă a verbului *chlp* („a schimba, a transforma”) în tot acest capitol. Potrivit lui Pierre-Maurice Bogaert, transformarea trupurilor ar avea loc după judecată[62]. În mod paradoxal, aceste transformări nu sunt consecința unei decizii emise de o instanță de judecată sau de un judecător care prezidează. Ele se produc în mod natural și sunt condiționate de lucrările anterioare. Ceva asemănător se întâmplă în cazul acuzatorilor femeii prinse în adulter, a cărei poveste este relatată doar în Evanghelia lui Ioan. Acuzatorii o aduc pe femeia păcătoasă la Iisus pentru a

[59] „Recunoașterea rămășiței neprihănite?” 326.

[60] „Recunoașterea rămășiței neprihănite?” 334.

[61] Alte texte biblice care evidențiază acest motiv literar: Fac 42; 1Rg 28; Is 53,2; Tob 5,4-5.

[62] *Apocalyps of Baruch*, 2:92. Această idee nu este indicată cu precizie în 2 Baruh, așa cum este în *Oracolele sibiline* (4,182 și urm.). Literatura rabinică tace asupra acestei distincții; în schimb, rabinii tratează problema dacă morții vor fi goi sau îmbrăcați în momentul învierii lor (*B. Sanhedrin* 90b: conversație între R. Meir [circa 150 d.Hr.] și Cleopatra).

vedea dacă o va condamna, dar sfârșesc prin a fi condamnați de propria lor conștiință (In 8,9).

„După ce se va sfârși ziua aceasta[63] pe care a rânduit-o, atât forma (*dmwt'*) celor care sunt găsiți vinovați, cât și slava (*tshbwcht*') celor care s-au dovedit a fi drepți se vor schimba (*chlph*)" (v. 1).

În mod demn de remarcat, 2Bar 51,1-2 subliniază valoarea vieții pământești. Fiecare grup (răi sau drepți) aduce cu sine din viața trecută fie răul, fie gloria care va fi sporită în faza de după înviere. Există o legătură cauză-efect între viața actuală și cea care va fi descoperită[64].

„Strălucirea lor (*zyqhwn*) va fi atunci glorificată prin transformări, iar forma feței lor va fi schimbată în lumina frumuseții lor[65] pentru ca ei să poată dobândi și primi lumea nemuritoare[66] care le este promisă" (v. 3).

Cei care se află sub puterea celor înălțați vor fi în cele din urmă mai înălțați și mai slăviți decât cei dintâi. Astfel, a fi umilit sau adus la umilință prin cauze externe este o virtute în sine[67].

„Prin urmare, când vor vedea că aceia peste care sunt înălțați acum vor fi mai înălțați și mai slăviți decât ei, atunci atât aceștia cât și aceia vor fi schimbați, aceștia în splendoarea (*zyq'*) îngerilor[68] și aceia în imagini uimitoare și forme oribile; și se vor risipi și mai mult" (v. 5).

Cei răi vor fi transformați „în chipuri înfricoșătoare și în forme oribile; și vor pieri și mai mult"[69] (v. 5). Această afirmație se potrivește cu descrierea anterioară:

[63] Aceasta este o referire la „ziua judecății". B. Violet sugerează să se citească „ziua învierii", dar această lectură conjecturală, respinsă de Gressmann, nu este susținută de context; cf. Bogaert, *Apocalypse de Baruch*, 2:93.

[64] Cf. Dan 12,2-3, unde soarta celor drepți după înviere este cauzată de dreptatea lor.

[65] Sir. *y'ywt'* („frumusețe, grație"); Bogaert sugerează să se citească „o frumusețe strălucitoare". Cu privire la soarta celor drepți, vezi B Berakot 17a. Bogaert, *Apocalypse de Baruch*, 2:93.

[66] Sir. *'lm' dl' mt'* („lume lipsită de moarte").

[67] A se vedea parabola lui Lazăr, unde săracul este mângâiat în sânul lui Avraam pentru simplul motiv că în timpul vieții sale „a primit lucruri rele" (Lc 16,25) și nu datorită profilului său moral, asupra căruia parabola tace. De asemenea, rețineți spusele lui Iisus: „Și oricine se va înălța pe sine va fi smerit, iar cel ce se va smeri pe sine va fi înălțat" (Mt 23,12) - dacă în spusele lui Iisus, „a se smeri pe sine" este o alegere morală a cuiva, în 2 Baruh doar a fi sau a fi menținut smerit de alții (similar lui Lazăr și bogatului care l-a ignorat) este o virtute.

[68] „Splendoare angelică" - așa este descris Noe în Enoh etiopean 106. Potrivit lui Bogaert, 2 Baruh evită tema „slavei lui Adam" deoarece prin Adam a intrat păcatul în lume, prin urmare el nu are nicio valoare paradigmatică pozitivă; Adam nu este o figură biblică care să fie imitată. Bogaert, *Apocalypse de Baruch*, 2:93-94,

[69] În mod similar, Henze traduce astfel: „cei care se transformă în apariții uimitoare și contururi fantomatice - vor dispărea cu totul". Dar rețineți interpretarea lui R. H. Charles: „și cei dintâi vor pieri și mai mult în uimirea viziunilor și în contemplarea formelor".

„Dar sufletele celor răi, când vor vedea toate aceste lucruri, vor pieri și mai mult”. Căci vor ști că a venit chinul lor și că a sosit pieirea lor” (2Bar 30,4-5). Rădăcina verbală *sh-w-ch* („a se topi, a se mistui, a se risipi”) introduce imaginea unei lumânări a cărei ceară se topește la flacăra care arde. Așadar, cei răi, din cauza schimbărilor lor repetate în „imagini uimitoare și forme oribile”, se vor topi în cele din urmă ca și cum nu ar fi fost niciodată, „căci mai întâi vor privi și apoi vor pleca să fie chinuiți” (2Bar 51,6). În ceea ce-i privește pe cei răi, topirea trupurilor lor înviate nu se va sfârși niciodată. Dimpotrivă, această topire va fi agravată de „torturile” (chinurile) pe care cei răi trebuie să le sufere în permanență.

Aș sugera să punem în legătură conceptul de tortură sau chin final exprimat în siriacă prin rădăcina verbală *sh-q-n* cu termenul *basanizô* din greaca biblică (Septuaginta și Noul Testament) care înseamnă „a testa cu piatra de încercare, a pune la îndoială prin aplicarea torturii, a tortura, a chinui”. Din rugămintea demonilor către Iisus de a nu-i trimite în abis, se poate deduce o teamă mult mai mare care planează asupra sufletelor neîncarnate, și anume tortura de la sfârșitul timpului: „Și iată că ei [demonii] au strigat, zicând: Ce avem noi de-a face cu Tine, Iisuse, Fiul lui Dumnezeu? Ai venit aici ca să ne chinui (*basanisai*) înainte de vreme?” (Mt 8,29). De remarcat că bogatul din parabola lui Lazăr se plânge de Hades (*hadê*) ca fiind „loc de tortură” (*topon tês basanou*, Lc 16,28). Forma *basanismos* („tortură, chin”) apare doar în Cartea Apocalipsei. În Apoc 9,5, *basanismos* desemnează chinul care se va abate asupra omenirii după cea de-a cincea trâmbiță. În Apoc 18,7 și următoarele, aceeași formă se referă la suferințele pe care le va îndura Babilonul nedrept la sfârșitul timpului pentru faptele sale rele.

Baruh vorbește mai mult despre soarta veșnică a celor drepți decât despre cea a celor răi. Caracteristic antropologiei optimiste a lui 2 Baruh este faptul că gloria celor drepți va depăși gloria îngerească[70].

„Căci ei vor vedea lumea care acum le este invizibilă și vor vedea un timp care acum le este ascuns” (v. 8). Lumea și timpul care va veni, deși reprezintă o realitate paralelă cu lumea fizică actuală, sunt totuși invizibile pentru cei vii în timpul vieții actuale.

„Căci ei vor locui în înălțimile acelei lumi și vor fi asemenea îngerilor și vor fi egali cu stelele” (v. 10)[71]. Expresia „înălțimile acelei lumi” nu echivalează cu

[70] Bogaert remarcă faptul că la Philon (*De sacrif. Abelis et Caini*, 5), Avraam, după moartea sa, devine *isos angelois* „egal cu îngerii”. Bogaert, *Apocalypse de Baruch*, 2:94

[71] Acest pasaj pare a fi un comentariu la Dan 12,3: „Cei înțelepți vor străluci ca strălucirea firmamentului, iar cei ce întorc pe mulți la dreptate, ca stelele, în vecii vecilor”. Rețineți următoarele două pasaje din Noul Testament: „O slavă a soarelui, o altă slavă a lunii și o altă slavă a stelelor; căci *o stea se deosebește* de o *altă* stea prin slavă” (1Cor 15:41). „Atunci cei drepți vor străluci ca soarele în împărăția Tatălui lor. Cine are urechi de auzit, să audă!”. (Mt 13,43).

„ceruri”, ci aparține mai degrabă repertoriului temei „muntelui sfânt” (Iez 28,14; Enoh etiopian 32,1; Apoc 21,10) bine atestat în literatura creștină timpurie, mai ales la Efrem Sirianul.

Locuind pe înălțimile lumii noi[72], și cu asemănarea lor cu îngerii care îi scutesc pe cei drepți de îmbătrânire, noul timp nu va avea niciun control asupra lor așa cum are timpul actual (v. 9).

După ziua judecății, cei neprihăniți vor avea posibilitatea de a alege dintr-o mare varietate de forme sau înfățișări (frumusețe, frumusețe, lumină, splendoare a slavei) într-un mod treptat (v. 11).

„Și excelența celor drepți va fi atunci mai mare decât cea a îngerilor” (v. 12). Potrivit lui P. M. Bogaert, învățătura despre superioritatea celor drepți față de îngeri este bine atestată în scrierile rabinice[73].

Fiind cei care au refuzat lumea viitoare, cei răi nu vor gusta gloria acelei lumi (v. 16).

În cele ce urmează vom prezenta câteva puncte proeminente desprinse din textele din 2 Baruh, împreună cu dovezile Noului Testament referitoare la acestea.

a. Învierea universală

În timp ce 2 Baruh vorbește despre o înviere universală, care include atât pe cei drepți, cât și pe cei răi, Pavel pune accentul pe învierea urmașilor lui Hristos.

Bazându-se pe texte pauline precum 1Tes 4,13-18; 1Cor 15,12-58; 2Cor 4,14-5,10; Rom 8,19-25; 13,11-12; Fil 1,21-26; 3,10-11. 20-21; 4,5, R.N. Longenecker observă că învierea credincioșilor nu este o simplă revigorare, ci mai degrabă o transformare (1Cor 15,51-52; Fil 3,21). Punctul de vedere al lui Pavel cu privire la învierea finală este întotdeauna strâns legat de învierea lui Hristos și de parusia sa finală, ca model și declanșator[74].

---

[72] Adela Yarbro Collins, „Ancient Notions of Transferal and Apotheosis in Relation to the Empty Tomb Story in Mark,” *Metamorphoses*, 46-47. Ea vorbește despre transfer în cazul lui Iisus, evidențiat de mormântul gol, în paralel cu transferul trupurilor înviate din 2 Baruh.

[73] Cf. *Apocalypse of Baruch*, 2:95. A se vedea *Sifre Num* paragraful 103, unde se spune că „Moise este mai demn de încredere decât îngerii slujitori, afirmă R. Yose” (circa 150 d.Hr.); *Bereshith Rabba* 78:1 explică faptul că Iacob este mai mare decât îngerii care au venit să-l privească (Fac 28); *B Sanhedrin* 92b-93a despre Dan 3,25 observă că îngerul este citat doar după cei trei tineri. Această învățătură se regăsește și în Noul Testament: „Nu știți că noi vom judeca îngerii?” (1Cor 6,3); și: „Lor li s-a descoperit că nu lor, ci nouă ne slujeau lucrurile care acum v-au fost relatate prin cei care v-au propovăduit Evanghelia prin Duhul Sfânt trimis din ceruri - lucruri pe care îngerii doresc să le privească” (1Pt 1,12).

[74] „Is There a Development in Paul’s Thinking About the Resurrection?,” în *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, ed. R. N. Longenecker (Eerdmans, 1998), 171-202.

În 1Cor 15, Pavel se referă exclusiv la învierea și transformarea celor drepți, în timp ce 2Bar 50,1-51,3 se referă la ambele grupuri, atât la cei drepți, cât și la cei răi. Potrivit lui Turid K. Seim, întrucât scurta apocalipsă din 1Cor 15,23-28 se referă doar la învierea urmașilor lui Hristos și la supunerea dușmanilor lui Dumnezeu, inclusiv a morții, nu este nevoie de judecată sau de timp pentru recunoaștere, ca în 2 Baruh. „Continuitatea exprimată prin recognoscibilitate nu joacă niciun rol – la fel ca în textele apocaliptice precum 2 Baruh, unde un scop principal este acela de a-i liniști pe cei drepți că, în final, dreptatea va fi victorioasă printr-un dublu rezultat”[75].

b. Înviere și transformare

În timp ce 2 Baruh postulează o perioadă de timp trecătoare între înviere și judecată, când trupurile nu vor suferi nicio schimbare, Noul Testament proclamă fără echivoc că transformarea trupurilor urmașilor lui Hristos va avea loc în ziua învierii, fără nicio întârziere.

Conform textului din 1Cor 15,51-53, timpul transformării coincide cu momentul învierii și cu parusia lui Hristos. Textul din Rom 6,4 vorbește despre timpul care urmează *parusiei* ca fiind „o noutate de viață”. Descrierea „într-o clipă (*atomos*), într-o clipeală de ochi” (1Cor 15,52) contrastează cu acele transformări oarecum „amânate” și „graduale” din 2 Baruh. Acestea fiind spuse, cred că „transformarea” lui Pavel se referă în primul rând la trecerea de la mortalitate la nemurire și nu are semnificația polivalentă a termenului „transformări” întâlnit în 2 Baruh[76].

Învierea trupească și, mai precis, transformarea trupurilor credincioșilor este condiționată de parusia lui Hristos, care are puterea de a „transforma” (*metaschêmatisei*) aceste trupuri de „umilință” (*tapeinôseôs*) după trupul său de „slavă” (*doxês*) (Fil 3,20-21). Pe lângă parusie, propria înviere a lui Hristos are capacitatea de a-i aduce pe cei care doresc să participe la suferința Sa până la punctul de a experimenta propria lor înviere trupească (Fil 3,10-11).

În 1Cor 15, *parusia*, învierea trupească și transformarea au loc simultan, spre deosebire de 2 Baruh, unde există o perioadă de tranziție între învierea finală și momentul transformării. Mai mult, în 2 Baruh nu există o legătură clară între învierea finală și venirea lui Mesia.

---

[75] Turid Karlsen Seim, „The Resurrected Body in Luke-Acts: the Significance of Space,” în Turid K. Seim și J. Økland, eds., *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Berlin: W. de Gruyter), 28-30.

[76] În scrisorile pauline, nemurirea nu este nici apanajul faptului că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, nici statutul pe care îl primește automat la moarte, ci mai degrabă un rezultat al învierii lui Hristos și al parusiei Sale finale. Având în vedere experiența apropiată de moarte a lui Pavel înainte de scrierea celei doua epistole către corinteni, se poate discerne o identificare personală cu credincioșii care vor muri înainte de parusie, de unde și interesul lui Pavel în 2 Corinteni pentru un fel de „nemurire sufletească” conferită la moarte. A se vedea Longenecker, „Is There a Development in Paul’s Resurrection Thought?,” 196-7.

Turid K. Seim analizează aparițiile de după înviere ale lui Iisus și înălțarea Sa, așa cum sunt relatate în Luca și Faptele Apostolilor, comparându-le cu transformările și schimbările pe care trebuie să le experimenteze trupurile înviate după trecerea interioară a recunoașterii. Teza lui Seim este că transformările din cele două surse literare sunt declanșate de schimbarea locului. În timp ce se află încă pe pământ, atât trupurile înviate din 2 Baruh, cât și Iisus înviat din relatările din Luca nu suferă transformări radicale. Ei sunt ființe pământești care trăiesc pe pământ. De îndată ce sunt admise pe un alt tărâm („paradis" în 2Bar 51,11 [„Căci se vor întinde înaintea lor întinderile Paradisului"] și „cer" în FAp 1,9-11), ambele grupuri de trupuri înviate suferă schimbări semnificative[77]. Trupurile, pentru a deveni adecvate noilor reședințe, își asumă noi calități, iar schimbările sunt potrivite cu aceste noi calități (2Bar 51,12: „Mai mult, atunci va fi o onoare în cei drepți care va întrece pe cea a îngerilor"). Aici trebuie să nu fiu de acord cu Seim care folosește același cuvânt, „splendoare" pentru două cuvinte siriene diferite: *mytrwt'* („excelență", 2Bar 51,12) și *zyq'* („vânt violent, stea căzătoare, splendoare"[78], 2Bar 51,10) concluzionând că „în cele din urmă splendoarea lor va depăși chiar și splendoarea îngerilor" (2Bar 51,13 [sic]). Textul din 2Bar 51,12 afirmă că excelența sau demnitatea (*mytrwt'*) trupurilor înviate va depăși onoarea îngerilor. Se poate menționa că promovarea trupurilor înviate în „paradis" sau „rai" nu înseamnă o schimbare de natură, ci mai degrabă de rang, poziție sau demnitate, care acum devine mai înaltă decât cea de care se bucură îngerii. În semn de acest lucru, trupurile înviate din 2 Baruh nu se transformă în entități angelice, ci continuă să rămână ceea ce au fost dintotdeauna, trupuri umane. Însuși actul învierii finale vorbește în primul rând despre continuitatea în natură. Corpurile umane, eliberate de pământ și unite cu sufletele, trec prin episoade de recunoaștere și judecată ajungând la nivelul unor transformări treptate. Dar aceste transformări nu vor schimba niciodată natura umană a pământenilor înviați. Într-adevăr, ei vor deveni mai glorioși și mai onorabili decât în viața lor anterioară, dar nu-și vor pierde niciodată umanitatea pentru o natură diferită.

c. Natura trupurilor înviate

Ceea ce diferențiază viziunea paulină asupra învierii de cea din 2 Baruh este că, pentru prima, învierea credincioșilor este modelată după învierea lui Hristos. Potrivit textului din Romani 8,17, („pătimim împreună cu El, ca împreună cu El să ne și preamărim"), credincioșii vor împărtăși gloria Domnului lor datorită faptului că au împărtășit suferința Lui în timpul vieții. Există o legătură teologică între învierea lui Hristos și învierea finală.

---

[77] Seim, „The Resurrected Body in Luke-Acts," 28.

[78] Printre cognate: akkadiană *zaqiqu* („vânt"), ebraică *zq* I („rachetă, scânteie, foc"); poate că se întoarce la o rădăcină semitică comună *z-q-q* („a rafina, a purifica").

Cu toate acestea, se poate observa un contrast puternic între „banalitatea sarcastică”[79] a aparițiilor lui Iisus de după înviere, atestate în Evanghelii, și proiecțiile futuriste pauline centrate pe un „corp pnevmatic” al urmașilor lui Hristos. Nu se regăsește nicio trăsătură transformatoare în aparițiile lui Iisus de după înviere[80], iar înălțarea sa de pe pământ la cer este descrisă ca o dispariție fizică din ochii apostolilor.

În contrast cu aceste apariții „sarcastice” ale lui Iisus Cel Înviat, scena transfigurării descrisă de Evangheliile sinoptice se ridică în picioare, plină de trăsături transformatoare. Aspectul feței Sale se schimbă, iar hainele Sale devin de un alb orbitor (Lc 9,29). Este interesant faptul că relatările sinoptice sunt de acord cu privire la transformarea hainelor lui Iisus, dar diferă în ceea ce privește aspectul feței Sale[81]. K. P. Sullivan[82] consideră că acest caz (schimbarea aspectului feței lui Iisus) este o *anghelofanie* - singurul loc în care Iisus ar putea fi considerat *anghelomorfic*. Indicatorii tradiționali ai epifaniei sunt prezenți: munte înalt, nor, voce cerească, oaspeți cerești, albie strălucitoare și luminoasă. Luca este singurul evanghelist care menționează că cei doi oaspeți cerești „s-au arătat în slavă” (*hoi ophthentes en doxê*, Lc 9,31). Care este scopul episodului schimbării la față în vestirea apostolică (*kerygma*)? Poate că a avut un dublu scop: să dezvăluie gloria preexistentă a lui Iisus și să previzioneze transformarea Sa de după înviere, astfel încât să poată fi recunoscut mai târziu[83]. Potrivit lui Turid K. Seim[84], transfigurarea lui Iisus nu ar trebui privită ca un proces de transformare, ci mai degrabă ca o revelație a trăsăturilor

---

[79] Seim, „The Resurrected Body in Luke-Acts,” 35.

[80] Yarbro Collins consideră că aparițiile lui Iisus înviat în fața celor unsprezece (Mt 28,16-20) sunt de tip teofanic sau vizionar, la fel ca aparițiile menționate de Pavel în 1Cor 15,5-9. Apariția lui Iisus în fața Mariei Magdalena în In 20,11-18 este de asemenea teofanică, deoarece ea nu l-a putut recunoaște mai întâi pe Iisus până când nu i s-a adresat. Seim prezintă aparițiile lui Iisus înviat lui Pavel ca fiind hristofanii (FAp 9,3-9; 22,6-11). Apariția către Maria Magdalena și cealaltă Maria din Mt 28,9-10 este realistă. Apariția către apostoli și Toma în In 20,26-29 este din nou realistă: Iisus îl invită pe Toma să-și pună mâna în coasta Sa rănită. În In 21,9-13, chiar dacă autorul nu menționează că Iisus mânca, cel puțin Îl arată pregătind micul dejun pentru ucenicii săi. Aparițiile lui Iisus înviat din Lc 24 și FAp 1 sunt realiste.

[81] Mt 17,2 „fața Lui a strălucit (*elampsen*) ca soarele”; Marcu 9,2-8 nu spune nimic despre înfățișarea feței lui Iisus; Lc 9,29: „înfățișarea feței Lui s-a schimbat (*heteron*)”.

[82] *Fighting with the Angels: A Study of the Relationship between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament* (Leiden: Brill, 2004), 114-6.

[83] Scopul transfigurării în Marcu este probabil acela de a anticipa transformarea trupului înviat al lui Iisus; Cf. Yarbro Collins, „Ancient Notions of Transferal,” 45. Această observație este valabilă mai ales în textul din Lc 9,29, care insistă asupra faptului că aspectul feței lui Iisus a devenit „diferit” (*heteron)*.

[84] „The Resurrected Body in Luke-Acts,” 37.

anghelomorfe inerente lui Iisus sau pur și simplu ca „multe momente de dezvăluire”. Condacul Schimbării la Față accentuează aceeași idee de „descoperire” a slavei lui Hristos și de contemplare a acesteia de către apostoli: „În munte Te-ai schimbat la Faţă (transfigurat) şi pe cât au putut ucenicii Tăi au văzut Slava Ta, Hristoase Dumnezeule, pentru ca, atunci când Te vor vedea Răstignit, să înţeleagă patima Ta cea de bunăvoie şi să propovăduiască lumii că Tu eşti cu adevărat Raza Tatălui”.

Să ne întoarcem acum la Pavel. Există o schimbare semnificativă în opinia lui Pavel cu privire la învierea finală de la 1Tes 4,13-18 la 1Cor 15,12-58. Această schimbare distinge învățătura lui Pavel de apocaliptismul evreiesc în care, cu puține excepții (2Bar 51,1-16; 1 Enoh 90,28-42), învierea finală este doar o înviere[85].

La fel se întâmplă și cu învierea morților: ceea ce este semănat este pieritor, dar ceea ce este înviat este nepieritor; ceea ce este semănat este disprețuitor, dar ceea ce este înviat este glorios; ceea ce este semănat este slab, dar ceea ce este înviat este puternic; ceea ce este semănat este un trup natural (*sôma psychikon),* iar ceea ce este înviat este un trup spiritual (*sôma pneumatikon).* Dacă există un trup natural, există și un trup spiritual (1Cor 15,42-44).

Nu sunt de acord cu Matthias Henze[86] în ceea ce privește asemănarea pe care o găsește între 2 Baruh și Pavel în răspunsul la întrebarea despre natura trupurilor înviate. Cred că Baruh și Pavel (cel puțin în 1Cor 15) sunt destul de diferiți în ceea ce privește opiniile asupra naturii trupurilor înviate. Dacă în 2Bar 50,1-51,16 există o continuitate detectabilă între trupurile de dinainte și de după înviere, în 1Cor 15,42-44 există o discontinuitate evidentă, o ruptură între un „trup natural” de dinainte de înviere și un „trup spiritual” dobândit după învierea universală. Nu sunt sigur că capacitatea celor înviați de a-și schimba înfățișarea și formele din 2Bar 51,10 („Se vor schimba în orice formă pe care o doresc, din frumusețe în frumusețe și din lumină în splendoarea slavei”) ar implica o schimbare de natură (esență), așa cum sugerează 1Cor 15 prin contrastul dintre trupurile „naturale” și cele „spirituale”.

Cu toate acestea, 1Cor 15,44 („Ceea ce este semănat este un trup natural, iar ceea ce este înviat este un trup spiritual. Dacă există un trup natural, există și un trup spiritual”) poate fi citit într-un mod diferit, aplanând astfel diferența dintre Pavel și Baruh. Cuvintele *psychê* („suflet, viață”) și *psychikon* („ceea ce aparține vieții, natural”) sunt folosite rar de Pavel. Dar în acest caz, *psychikon* („natural”) este folosit în contrast cu *pneumatikon* („spiritual”). V. Songe-Møller[87] sugerează redarea

[85] Longenecker, „Is There a Development in Paul’s Resurrection Thought?,” 190-1.

[86] *Apocalipsa evreiască*, 338-9.

[87] „What Kind of Body Will They Come in? Metamorphosis and the Concept of Change: From Platonic Thought to Paul’s Notion of the Resurrection of the Dead,” *Metamorphoses*, 117.

sôma psychikon ca „trup natural”. În 1Cor 15,44, Pavel vorbește despre trupurile de dinaintea învierii în lumina textului din Fac 2,7, unde omul, prin respirația lui Dumnezeu, devine o „suflare/un suflet viu” (LXX: *psychên zôsan*). Prin elaborarea expresiei *sôma psychikon,* Pavel interpretează relatarea creației omului ca fiind centrată pe unitatea dintre „țărână” și „respirația” lui Dumnezeu transformată în „umanitate”. De aceea, eu aș reda *sôma psychikon* prin „trup sufletesc” mai degrabă decât prin „trup natural”. Astfel, în viziunea lui Pavel, prima umanitate a fost creată pentru a fi (deveni) un „trup sufletesc”, în timp ce a doua este concepută ca „trup spiritual”. Această nouă interpretare subliniază continuitatea și transformarea. Continuitatea este asigurată, în mod paradoxal, de elementul „trup” existent în ambele fraze. Transformarea de la un corp „sufletesc” la un corp „spiritual” nu este atât de „radicală” (contrar opiniei lui Songe-Møller care consideră că viziunea lui Pavel este foarte apropiată de Platon) sau „disruptivă”[88] cum este cazul în interpretarea mai obișnuită, „corp natural” versus „corp spiritual”.

d. Transformări graduale

Transformările treptate din 2 Baruh găsesc o paralelă justă în 2Cor 3,18: „Noi, care oglindim (*katoptrizomenoi*) slava Domnului, vom fi transformați (*metamorphoumetha*) în același chip, din slavă în slavă (*apo doxês eis doxan*), după Duhul Domnului”. Spre deosebire de 2 Baruh, unde cei neprihăniți au libertatea de a alege între diferite înfățișări în timpul procesului de transformare de după înviere, în viziunea lui Pavel, modelul transformării eshatologice (ca proces într-un singur punct) este Persoana înviată și glorificată a lui Hristos[89]. Slava credincioșilor înviați va fi conform Duhului Domnului. Astfel, același Duh care l-a glorificat pe Iisus în învierea Sa, îi va glorifica pe urmașii Lui în ziua învierii. Expresia „același chip” (*tên autên eikona*) indică o continuitate în imagine. Acest punct este în concordanță cu trupul înviat al lui Iisus în acele apariții de tip teofanic în care a fost cu greu recunoscut.

Ce fel de transformare vor experimenta urmașii lui Hristos în ziua învierii? Potrivit lui T. Engberg-Pedersen[90], în texte precum 1Cor 15; Fil 3; 2Cor 3-4, Pavel vorbește despre trei tipuri de schimbări. Prima schimbare este o transformare

---

[88] T. Engberg-Pedersen susține că Pavel a urmat tradiția interpretativă a textului din Fac 2,7, găsită la Filon din Alexandria, în special atunci când Pavel vorbește despre doi „Adami”. T. Engberg-Pedersen, „Complete and Incomplete Transformation in Paul-A Philosophical Reading of Paul on Body and Spirit,” *Metamorphoses,* 125.

[89] Cf. 1Cor 15,38: „Dar Dumnezeu îi dă un trup, așa cum a hotărât, și fiecărui fel de sământă îi dă un trup propriu”.

[90] „Complete and Incomplete Transformation in Paul-A Philosophical Reading of Paul on Body and Spirit,” *Metamorphoses,* 121-46.

„cognitivă” completă. Ea coincide cu momentul inițial în care Pavel a fost „cuprins de Hristos”. A doua schimbare este o transformare „treptată” care începe în această viață și care are ca scop „cunoașterea” lui Hristos și a puterii învierii Sale. Este o transformare „materială” în vederea dobândirii „Spiritului” (*pneuma*). Cea de-a treia schimbare este preponderent „materială” și „treptată” și coincide cu experimentarea de către Pavel a morții lui Hristos.

În cele din urmă, trebuie să subliniez că observațiile de mai sus privind asemănările și diferențele dintre 2 Baruh și Noul Testament în ceea ce privește natura trupurilor înviate sunt destul de preliminare și au nevoie de o analiză filologică mai aprofundată la nivelul textului siriac din 2 Baruh, precum și la nivelul textului Peshitta din Noul Testament. Examinarea lui 2 Baruh în contextul său textual și teologic, și anume în Peshitta, va scuti cititorul educat al acestei importante apocalipse iudaice de orice interpretare greșită.

*

Articolul meu publicat în acest *Festschrift* este un semn de profundă apreciere a serioasei activități științifice și literare a celui mai drag prieten al meu, Pr. Profesor Dr. Ioan Chirilă. Părintele Ioan și cu mine ne-am cunoscut prin intermediul profetului nord-israelit Osea din secolul al VIII-lea î.Hr. Amândoi am scris comentarii la aceeași carte biblică ca teze de doctorat, din păcate, datorită unor circumstanțe anecdotice aparținând unor vremuri demult apuse. Pentru mine, cercetarea pe Osea a dus la prima mea diplomă de doctorat (urmată de un doctorat în Limbi și culturi din Orientul Apropiat la Universitatea Harvard). Chiar dacă am studiat teologia la Sibiu și București, prin bunăvoința Părintelui Chirilă și colegialitatea extinsă a facultății care mi-a acordat titlul de Doctor Honoris Causa în 2019, școala ortodoxă de teologie a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca a devenit chiar *alma matter*-ul meu!

Părintele Ioan nu este doar un mare cercetător biblic și teolog, ci un adevărat „Om al lui Dumnezeu” (ʾish ha-ʾelohim) cu o inimă mare.

Vă mulțumesc, Părinte Ioan și La mulți ani!

Secularizarea suveranității divine. Saul și Samuel – rege și profet[1]

Viorel-Cristian Popa
preot conferențiar universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
,,Episcop Dr. Vasile Coman"
Universitatea din Oradea

La momentul dorinței tranziției de la guvernarea teocratică la conducerea monarhică, evreii au crezut că problema lor politică are o rezolvare pur politică. În schimb, Domnul le-a oferit lecția lui Saul, a decăderii sale militare și morale, dezvăluindu-le că nicio criză istorică nu se poate soluționa doar imanent. Fiind poporul ales al lui Dumnezeu, Israel poate fi liber și integru numai *teo-politic*. Pentru Israel nu există nicio rezolvare care să abandoneze teologia. Aceasta pentru că misiunea și menirea sa finală nu este doar politică, ci eminamente eshatologică. Secularizarea este posibilă, dar niciodată fezabilă istoric.

Vocea lui Samuel răzbate pe tot parcursul acestui episod, îndeplinind o importantă funcție anamnetică: ultimul judecător al lui Israel amintește poporului de legământul său și de destinul liber asumat. Israel s-a jurat față de Dumnezeu să fie poporul Său, iar nu un simplu neam printre neamuri. De aceea, Samuel insistă mereu că nu îi este permis să calce pe căile politice bătătorite de celelalte neamuri, întrucât numai respectarea Legământului va aduce cu adevărat împlinirea în Israel. Nu doar Samuel și Saul vor fi actorii principali analizați, ci și vocea (mijlocită) a lui Dumnezeu, precum și glasul colectiv al poporului „împovărat" de misiunea sa singulară.

Din acest ultim punct de vedere, vom încerca să trasăm dilema rabinică mai veche, conturată mereu divergent, cu privire la legitimitatea teologică a monarhiei, atât timp cât legământul cu Dumnezeu rămâne operativ, iar suveranitatea deplină aparține numai lui Yahve. Poate poporul ales să „ceară" rege și să rămână credincios Domnului și propriei meniri? Cât de departe poate fi extinsă vocea comunității în legitimarea unui regim atunci când el pare a știrbi domnia lui Dumnezeu asupra poporului ales?

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (1/2021).

Provocările tranziției – decăderea regelui Saul

Persoana lui Saul din referatul biblic joacă un dublu rol, istoric și pedagogic. Pe de o parte, el exprimă o încercare inițială de ieșire din starea de anarhie care domnea în Israel spre sfârșitul epocii judecătorilor. Un conducător puternic, dar impulsiv și incoerent politic, marcând soluția pur imanentă a poporului ales de a-și lua singur controlul asupra destinului. Istoric vorbind, episodul domniei lui Saul marchează, pe lângă complicata „tranziție de la o structură tribală la una statală”[2], trecere grea și pentru alte popoare.

Pe de altă parte, eșecul guvernării lui Saul, o guvernare neconsolidată de un nou legământ divin, are o profundă semnificație simbolic-educativă. Într-adevăr, dacă Saul nu ar fi existat, nimeni nu l-ar fi inventat[3], căci e un contra-exemplu de lider teo-politic. Regalitatea sa nepotrivită, deși acceptată de Dumnezeu, îl pune pe judecătorul Samuel în fața unui fapt împlinit. Până la urmă, Dumnezeu le oferă oamenilor ceea ce își doresc, cu toate consecințele, fie ele și tragice[4]. Totodată, le arată și faptul că orice decizie luată dincolo de hotarele legii divine va submina chiar libertatea poporului ales.

Din punct de vedere structural, această parte a cărții 1 Regi, care vizează apariția monarhiei în Israel, încercarea și eșecul lui Samuel, este mult mai complexă decât cea anterioară. Mai exact, pot fi identificate cinci elemente structurale:

1. Un prim episod descrie cererea poporului de a avea și el un rege ca „neamurile”, pe fondul unei crize de legitimitate a succesorilor lui Samuel.

2. Ulterior, Saul este uns rege în taină, de către Samuel, la îndemnul lui Dumnezeu.

3. Mai apoi, Saul îi conduce pe evrei în luptă împotriva amoniților și, victorios, cere o mare celebrare publică, unde este din nou uns rege în fața întregului popor.

4. Fără o bază a puterii consolidată, Saul uzurpă temporar funcția lui Samuel, aducând singur jertfă și atrăgând asupra sa pedeapsa divină.

5. Deși reușește să îi înfrângă din nou pe filisteni, prin vitejia fiului său Ionatan, iar apoi și pe amaleciți, în cele din urmă Saul însuși este lepădat de Domnul.

Pentru a contura acest parcurs al lui Saul și tensiunile sale cu Samuel, vom proceda la parcurgerea cronologică a narațiunii, apelând la digresiuni istorice ori conceptuale, atunci când episodul respectiv necesită o abordare mai amplă.

---

[2] Siegfried Kreuzer, „Saul – not always – at War: A New Perspective on the Rise of Kingship in Israel,” în Carl S. Ehrlich, ed., *Saul in Story and Tradition* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 39.

[3] Walter Dietrich, *The Early Monarchy in Israel: The Tenth Century B.C.E.* (Leiden: Brill, 2007), 166.

[4] Gerhard von Rad a arătat că din toate episoadele biblice, cel al lui Saul este, poate, cel mai apropiat de forma unei tragedii eline. A se vedea Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, vol. I (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1962), 325.

Israel cere rege

Punctul de început al noii transformări teo-politice ia o formă profund comunitară. Din proprie inițiativă, bărbații lui Israel se adună pentru a exprima în mod unitar voința poporului ales. Cererea lor nu este un simplu capriciu popular, ci marchează o schimbare de paradigmă. Ei îi motivează judecătorului decizia lor, însă doar din punct de vedere socio-politic, care vizează integritatea funcției civile. De aceea, bărbații lui Israel invocă atât vârsta înaintată a lui Samuel, dar și argumentul destrămării legitimității conducerii (1Rg 8,5).

Reproșul nu este adresat lui Samuel în mod direct, însă evidențiază un fenomen mult mai amplu: preocuparea poporului de însăși reforma propusă de judecătorul său. Nu este contestată persoana lui Samuel, ci paradigma de guvernare inaugurată de el. Problema esențială este că întreaga comunitate uită dimensiunea teologică a existenței lui Israel, aceasta fiind scoasă și mai tare în evidență prin absența din argumentație. În niciun moment poporul nu indică o abatere morală de la Legea mozaică, ci invocă argumente pur utilitare: vârsta și faptul că fiii lui Samuel nu îi urmează tatălui. Astfel, poporul subliniază neconcordanța dintre Samuel, judecător autentic și izbăvitor, și succesorii săi, iar nu dintre comportamentul nedemn al acestora și imperativele Torei. Ei par a fi respinși de Israel pentru că nu se ridică la înălțimea tatălui lor, iar nu pentru că nu se conformează Legii divine.

Urmând acest fir logic, poporul vine tot cu o soluție pur politică, cerându-i lui Samuel: „Şi au zis către el: „De aceea pune peste noi un rege, ca să ne judece acela, *ca şi la celelalte popoare*!” (1Rg 8,5). Israel nu este nevoit să fie ca alte neamuri, dar dorește să fie astfel. Prin dorința de a fi orânduit strict imanent, poporul ales pare a ignora povara și binecuvântarea alegerii sale divine. Tocmai această parte a cererii poporului frizează blasfemia. Căci dacă existase un fundament imutabil al istoriei sale, el s-a manifestat tocmai sub forma ideii că Israel nu este ca niciun alt neam, că Israel este singurul ales, că Israel este unic.

De aceea, Samuel își reia rolul legitim și singurul permanent de reprezentant al *keter Torah* (coroanei Torei) și mediază între Dumnezeu și popor. El constată de îndată urmarea nefastă a deciziei lui Israel și caută sfatul Domnului. Dumnezeul cel Viu nu pedepsește și nici nu revocă Legământul său, ci îi spune lui Samuel: „Ascultă glasul poporului în toate câte îți grăiește; căci nu pe tine te-au lepădat, ci M-au lepădat pe Mine, ca să nu mai domnesc Eu peste ei” (1Rg 8,7). Domnul dezbară cererea poporului de toată argumentația politică și dezvăluie semnificațiile ei teologice ultime: dorința de a fi un simplu neam printre neamuri echivalează cu un refuz al suveranității divine.

Nu este respins Samuel și nici proiectul său reformator, ci însuși Dumnezeu este lepădat de Israel[5]. De aceea, chiar Dumnezeu îi spune lui Samuel că trebuie să

---

[5] Iain Provan, V. Philips Long și Tremper Longman, *A Biblical History of Israel* (Louisville

le asculte cererea și să nu o considere o jignire personală. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că „cererea lor îl descurajase atât de mult pe Samuel, încât era nevoie de foarte multă mângâiere”[6], mângâiere pe care Domnul nu ezită să o ofere.

Astfel, lui Samuel i se spune de îndată: „Ascultă deci glasul lor, dar să le spui şi să le arăți drepturile regelui, care va domni peste ei” (1Rg 8,9). Drepturile regelui constituie punctul central al instaurării monarhiei. Noul mod de guvernare aduce o schimbare radicală de perspectivă în realizarea libertății poporului, libertate care va fi acum structural redefinită și limitată. Concentrarea permanentă a puterii civile și militare în mâna unui singur om va duce, inevitabil, la diminuarea autonomiei semințiilor, familiilor și a persoanelor în Israel.

Samuel le prezintă un întreg evantai de drepturi pe care noul rege le va avea asupra poporului, încheind cu avertizarea: *„...voi veți fi robii lui*. Veți suspina atunci sub regele vostru, pe care vi l-ați ales, și atunci nu vă va răspunde Domnul” (1Rg 8,17-18). După cum remarca și Clement Alexandrinul „poporul evreu ceruse un rege, dar Cuvântul nu le-a făgăduit un rege iubitor de oameni, ci îi amenință cu un tiran aspru și petrecăreţ, cu un rege care să îi stăpânească cu legea războiului, nu să le dea o viață paşnică”[7]. Drepturile regelui enumerate de profet sunt cele de care autocrații orientali contemporani israeliților (din Canaan, Mesopotamia și Egipt) se bucurau, ținându-și popoarele subjugate[8]. Dacă Israel vrea să fie ca celelalte neamuri, aceasta este situația în care se află ele.

Totuși, adunarea bărbaților lui Israel nu este convinsă: „Poporul însă nu s-a învoit să asculte pe Samuel, ci a zis: „Nu, lasă să fie rege peste noi, Şi vom fi şi noi ca celelalte popoare, ne va judeca regele nostru, va merge înainte şi va purta războaiele noastre” (1Rg 8,19-20). Dacă profetul acționează defensiv, prezentând o imagine negativă, poporul își enunță propriile așteptări de la monarhie și acceptă implicit deficiențele ei. Astfel, luând în considerare atributele descrise de adunare, reiese dorința ca monarhul să îndeplinească un triplu rol: de judecător civil, de reprezentare diplomatică și de conducere militară. Toate sunt roluri seculare, fără vreo conotație sacră. Israel își laicizează coroana regală (*keter malkhut*).

Domnul le îngăduie să își urmeze liber alegerea, spunându-i lui Samuel: „Ascultă glasul lor și pune-le rege!“ (1Rg 8,22).

/ London: Westminster John Knox Press, 2003), 208.

[6] Sf. Ioan Gură de Aur, „Despre necazuri și biruirea tristeții,” în *Despre mărginita putere a diavolului*, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 2005), 109.

[7] Sf. Clement Alexandrinul, „Pedagogul,” în *PSB* 4, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1982).

[8] Robert Patterson Gordon, *1 & 2 Samuel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 42-3.

Limitele puterii politice. Dinamica *ketarim*-urilor (coroanelor)

Așadar, numirea unui rege îi revine profetului. Dumnezeul lui Israel tolerează instaurarea unui regim centralizat și secularizat, însă selecția concretă a persoanei regelui o va face El, prin mâna lui Samuel. Între *keter Torah* și *keter malkhut* se inaugurează o nouă dinamică, una care va marca trei mii de ani de istorie iudaică dar și creștină. Tensiunea dintre cele două sfere ale conducerii poporului devine în anumite momente distructivă (episodul Saul - Samuel) ori concurențială. Însă, de cele mai multe ori, se va instaura un echilibru organic, perturbat numai de personalitatea câte unui rege care să dorească uzurparea celeilalte „coroane".

În ceea ce privește desemnarea lui Saul drept primul candidat al monarhiei iudaice, Domnul i-l indică lui Samuel spunându-i că „Mâine pe vremea asta voi trimite la tine pe un om din ținutul lui Veniamin și tu îl vei unge cârmuitor al poporului Meu Israel; acela va izbăvi pe poporul Meu din mâna Filistenilor..." (1Rg 9,16). Dreptul de a unge regii i se conferă profetului, păstrătorului legii divine și mediatorului sacru. Așadar, din punct de vedere al mecanismului de legitimare, regele devine dependent de *keter torah*.

Samuel procedează la ungerea lui Saul departe de ochii poporului, aducându-i mandatul de drept divin: „Atunci, luând Samuel vasul cel cu untdelemn, a turnat pe capul lui Saul şi l-a sărutat, zicând: „Iată Domnul te unge pe tine cârmuitor al moștenirii Sale; vei domni peste poporul Domnului şi-l vei izbăvi din mâna vrăjmașilor celor dimprejurul lor." (1Rg 10,1).

La fel ca Moise, Samuel notează în scris coordonatele noului regim[9], după ce a explicat fundamentele adunării lui Israel: „Și a înșirat Samuel poporului drepturile regelui, le-a scris în carte şi le-a pus înaintea Domnului..." (1Rg 10,25). Noul document constituțional este oferit spre consacrare lui Dumnezeu. De acum, Israel are un aranjament instituțional diferit.

Pe de altă parte, pe tot parcursul acestui episod răzbate o tensiune ideologică între structura politică imaginată de popor și cea acceptată de Samuel în numele lui Dumnezeu. Termenii folosiți sunt foarte ilustrativi în acest sens. Adunarea lui Israel solicită mereu un rege (*melekh*), în timp ce profetul promite că va numi un domn, un cârmuitor (*nagid* – 1Rg 9,16). Varianta elină urmează și ea această diferențiere, utilizând dialectic termenii *basileus* și *archon*. Astfel, în timp ce poporul își asumă realitatea deplină a unei autocrații personaliste, la fel ca celelalte neamuri din Canaan, Mesopotamia și Egipt, Dumnezeul lui Israel cedează numai până în punctul de a le oferi un lider unic, puternic, dar care îndeplinește un mandat militar[10] și administrativ specific.

---

[9] J. Gordon McConville, *God and Earthly Power: An Old Testament Political Theology* (London: T&T Clark, 2006), 139.

[10] Daniel J. Elazar, „Dealing with Fundamental Regime Change: The Biblical Paradigm of the Transition from Tribal Federation to Federal Monarchy Under David," în *From Ancient Israel to Modern Judaism*, vol. I, ed. Jacob Neusner et al. (Atlanta: Scholars Press, 1989), 176.

Mai precis, distincția hermeneutică între cei doi termeni se poate reliefa prin „perspectiva ideologică a fiecăruia asupra relației dintre Iahve, Israel și conducătorul lui Israel. *Melekh* e cel care vede puterea conferită de Iahve ca susceptibilă de utilizări arbitrare personale, care intervine nepermis, discreționar și disproporționat între Iahve și Israel, în timp ce *nagid* e cel care își percepe puterea ca pe conferire suverană și inviolabilă de la Iahve, care acționează strict sub ordinele lui Iahve pentru beneficiul poporului și care se consideră pe sine ca pe un simplu subiect voluntar al Monarhului divin”[11].

Deși Samuel și Dumnezeu vor continua să vorbească despre persoana monarhului ca *nagid* (*archon*), glasul poporului e tranșant în a descrie modul în care el înțelege noua funcție constituțională – „Să trăiască regele” (1Rg 10,24). Întregul capitol se termină în aclamarea generală a lui Israel care își salută monarhul (ca *melekh*, iar nu ca *nagid*), mai puțin o mână de oameni care nu sunt mulțumiți de alegerea făcută (1Rg 10,27). Însă nici aceștia nu contestă funcția regală deplină, ci persoana aleasă. De acum încolo, poporul Israel trăiește sub un regim monarhic deplin.

Saul - *keter malkhut*. Samuel - *keter torah*

Debutul domniei lui Saul apare ca o confirmare a virtuților sale militare. Ca guvernare care se bazează strict pe calitățile personale ale monarhului, regalitatea iudaică primară are nevoie permanentă de dovedire a acestora. Legitimitatea inițială a ungerii se menține numai dacă domnitorul persistă în moralitate și devotament față de popor. Asigurarea securității externe primează în fața tuturor celorlalte sarcini. De aceea, primul episod semnificativ de după ungerea lui Saul descrie confruntarea dintre Israel și amoniți. Acționând strălucit din punct de vedere tactic, Saul zdrobește oastea amonită.

Foarte relevant este modul în care el înțelege, în această fază, funcționarea monarhiei în raport cu celelalte instituții. Mai precis, Saul pare a fi ajuns la un model de „simfonie bizantină” în care regalitatea și profetismul se completează reciproc în conducerea poporului, o putere asigurând administrarea efectivă, iar cealaltă jucând rolul unui mecanism de legitimare-confirmare. Astfel, Saul indică trei condiții implicite ale funcționării politice eficiente în Israel și în biruirea inamicilor externi:

1. unitatea poporului;
2. urmarea lui Saul-regele;
3. urmarea lui Samuel-profetul.

Aceste condiții nu au sens decât cumulativ. Saul însuși nu își imaginează că poporul poate rezista fără a ține la același grad de respect și persoana lui Samuel.

[11] Donald F. Murray, „Divine Prerogative and Royal Pretension,” *JSOT* 264 (1998): 299.

Cei doi conferă doar împreună legitimitate guvernării. *Keter malkhut* și *keter torah* se suplinesc și, în raport de complementaritate, cea din urmă acționează ca garant teologic al monarhiei politice.

După bătălia cu amoniții, inițiativa este a lui Samuel care îndrumă poporul spre Ghigal pentru a „înnoi domnia", ungându-l pe Saul rege în fața Domnului pentru a doua oară: „Iar Samuel a zis către popor: „Să mergem la Ghilgal, şi acolo să înnoim domnia!" Şi tot poporul a mers la Ghilgal. Acolo l-a uns Samuel pe Saul, să fie rege în fața Domnului, la Ghilgal" (1Rg 11,14-15). Imediat după aceasta, Samuel renunță deplin la ultimele simboluri ale funcției sale de judecător, lăsând întregul *keter malkhut* numai în mâinile regelui. În discursul său de părăsire a demnității civile, Samuel le arată rezumativ greșeala de a fi cerut un rege, în condițiile în care „peste voi împărățea Domnul Dumnezeul vostru." (1Rg 12,12).

Totuși, deși chiar și poporul începe să realizeze eroarea teologică fundamentală în care s-a aflat – „la toate păcatele noastre am mai adăugat unul: acela de a cere pentru noi un rege" (1Rg 12,19) – Samuel le arată că răul nu e insurmontabil în fața Domnului, atât timp cât monarhia nu ia o turnură idolatră. De aceea, îi avertizează asupra pericolelor păgânismului, trimițând discret la ideea că o regalitate de tipul celor profesate în Mesopotamia și Egipt trebuie evitată cu orice preț. Noul regim este acceptat și binecuvântat de Domnul atât timp cât poporul lui Israel rămâne fidel Domnului și de neclintit în credința sa.

Spre sfârșit, Samuel arată că deține toate atributele profeției, rămânând păstrătorul legii și mediator sacru, unic depozitar al autorității din *keter torah*: „Şi eu de asemenea nu-mi voi îngădui să fac înaintea Domnului păcatul de a înceta să mă rog pentru voi şi vă voi povăţui pe căi bune şi drepte." (1Rg 12,23).

El continuă să indice poporului direcția de urmat[12], păstrând controlul nediminuat asupra rolului hermeneutic moral. Activând în paralel cu regele, în altă sferă a autorității, Samuel este primul din istoria lui Israel care „deține mandatul de observator profetic pe care referatul biblic îl oferă ca însoțitor și corectiv pe lângă regele care domnește"[13]. Aceasta este premisa unei monarhii binecuvântate de Domnul.

Declinul regelui Saul. Campania împotriva filistenilor

La scurt timp, Saul începe campania militară împotriva filistenilor care ar fi trebuit să fie încununarea domniei sale. Aceasta fusese însăși motivația ungerii sale ca rege, mandatul său primar rânduit și binecuvântat de Dumnezeu. Ceea ce începe ca o insurecție a vasalilor iudei împotriva celor care dețineau monopolul

---

[12] David M. Gunn, „The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story," *JSOT* 14 (1998): 65.

[13] Dietrich, *The Early Monarchy in Israel*, 35.

asupra construcției de armament, se dezvoltă treptat într-un război propriu zis. Episodul luptei cu filistenii nu are doar o puternică fundamentare istorică, ci și una teo-politică. Acum ies la iveală limitele domniei omenești și slăbiciunile personale ale lui Saul.

Mai precis, aflat într-o situație militară deosebit de grea, Saul se abține de la începerea atacului principal, așteptându-l pe Samuel care îi poruncise anterior: „Dar să te duci înainte de mine în Ghilgal, unde am să vin şi eu la tine, ca să aducem arderi de tot şi jertfe de împăcare. *Să aştepţi şapte zile, până voi veni la tine şi atunci am să-ţi spun ce ai să faci*." (1Rg 10,8). Indicațiile lui Samuel fuseseră clare, arătând că și în situații pur militare profetul trebuie să indice regelui calea de urmat, aducând împreună jertfă Domnului. Mandatul regal al lui Saul fusese circumscris *ab initio* acestui echilibru instituțional între *keter torah* și *keter malkhut*.

Așadar, regele apare ca dependent de profet în exercitarea funcției sale, iar Saul trebuie să „satisfacă proba ascultării"[14]. În această probă, regele eșuează. Neavând răbdare și temându-se pentru deteriorarea situației militare, regele își adună oamenii și le zice: „Aduceţi-mi cele pentru jertfa de curățire. Şi a adus ardere de tot. Dar nu apucase el bine să aducă ardere de tot, şi iată veni şi Samuel. Saul ieşi înaintea lui ca să-l întâmpine şi să-i ureze de bine." (1Rg 13,9-10).

Confruntarea este de natură teo-politică. Saul uzurpă funcția lui Samuel și aduce singur jertfă. Nu este doar un conflict între instituții, ci și o dovadă de neîncredere în promisiunea Domnului. Ca mereu în istoria lui Israel, tragedia este de natură teologică. Saul lasă rațiunile militare să dicteze în fața celor sacre[15], temându-se pentru soarta campaniei sale, deși Dumnezeu anunțase eliberarea. Astfel, căderea lui Saul are o dublă natură: instituțională, uzurpând alt *keter* și soteriologică, crezând că eliberarea vine prin propria mână. După cum arată și sfântul Ioan Gură de Aur, „Saul a adus jertfă împotriva voinței lui Dumnezeu"[16]. Domnul, iar nu Samuel este cel sfidat de încălcarea de către rege a legilor Torei.

Samuel arată consecințele de durată ale unui asemenea păcat: „Iar Samuel i-a zis: Rău ai făcut, că nu ai împlinit porunca Domnului Dumnezeului tău care ţi s-a dat, căci acum ar fi întărit Domnul domnia ta peste Israel de-a pururi. *Acum însă nu va dura domnia ta*; Domnul Îşi va găsi un bărbat după inima Sa şi-i va porunci Domnul să fie conducătorul poporului Său, deoarece tu nu ai împlinit ceea ce ţi s-a poruncit de la Domnul" (1Rg 13,13-14). Căderea din credință a lui Saul duce la o delegitimare administrativă. Mai precis, greșeala sa teologică are urmări politice radicale: demnitatea regalității nu mai poate fi conferită unui om care

---

[14] Gordon, *1 & 2 Samuel*, 55.

[15] Dietrich, *The Early Monarchy in Israel: The Tenth Century B.C.E.*, 43.

[16] Sf. Ioan Gură de Aur, „Despre necazuri și biruirea și tristeții," 109.

a încălcat porunca Domnului. Monarhia va supraviețui, dar Saul trebuie înlăturat. Pe de altă parte, din perspectiva lui Saul, deși înțelege principial cauzele verdictului divin, situația e presantă. El continuă să conducă armatele lui Israel, iar cu ajutorul fiului său Ionatan obține o victorie împotriva filistenilor. Totuși, interpretarea cuvintelor lui Samuel poate lua mai multe direcții: fie Saul nu va fi întemeietorul unei dinastii, fie el însuși va înceta să fie rege în scurt timp[17].

Până la un nou semn din partea Domnului, monarhul continuă să își îndeplinească mandatul militar și o face cu succes: „Saul s-a luptat cu toți vrăjmașii de primprejur: cu Moab şi Amoniţii, cu Edom, cu regii din Ţoba și cu Filistenii și pretutindeni, împotriva oricui a mers, a avut izbândă.” (1Rg 14,47). De aceea, victoriile sale par a ameliora căderea anterioară, întrucât Saul își îndeplinește menirea regală de a elibera poporul Israel și de a-i asigura securitatea externă. Episodul jertfei ilegitime s-a estompat în memoria colectivă, iar Samuel nu manifestă niciun interes în a duce direct la abdicarea monarhului.

Delegitimarea regelui. Campania împotriva amaleciților

Un nou episod, marcând un nou început și o nouă șansă pentru Saul de a-și demonstra obediența, începe cu campania împotriva amaleciților, „inamic arhetipal implacabil al lui Israel”[18]. Prin vocea profetului, Domnul îi ordonă lui Saul o purificare totală a teritoriului de amaleciți. Nimic viu nu trebuie să supraviețuiască și niciun bun nu trebuie păstrat sub nici un pretext.

De data aceasta, instrucțiunile sunt foarte clare, nelăsând loc de interpretări și dubii hermeneutice. Orice deviere de la vorbele lui Samuel va constitui un păcat de netrecut. Poate că aceasta este și șansa sa de a răscumpăra greșeala aducerii de jertfe, căci nimic nu se amintește de verdictul anterior al Domnului de a-i lua demnitatea regală[19]. Scena este pregătită pentru Saul cu o nouă sarcină și o nouă posibilitate de a fi confirmat ca monarh.

Totuși, regele lui Israel cade din nou. Porunca Domnului nu este urmată întocmai, iar Saul îl cruță pe regele amaleciților și permite poporului să păstreze o parte considerabilă din prada de război. Ceea ce trebuia distrus complet e apropriat de Israel ca al său. Acesta nu este doar un act de lăcomie și iubire de bogăție, ci unul de *idolatrie*. Însuși Samuel profetul pune acest diagnostic duhovnicesc când află de faptele regelui și armatelor sale: „Căci nesupunerea este un păcat la fel cu vrăjitoria şi împotrivirea este la fel cu închinarea la idoli.” (1Rg 15,23). Această încălcare a poruncii duce la retragerea irevocabilă a mandatului divin. Cuvântul Domnului din

[17] Gunn, *The Fate of King Saul*, 67.

[18] Robert Alter, *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel* (New York: W.W. Norton, 1999), 87.

[19] Gunn, *The Fate of King Saul*, 70.

Torah este încălcat în mod flagrant, iar Suveranul divin al lui Israel lasă fără echivoc verdictul său: „Îmi pare rău că am pus pe Saul rege, căci el s-a abătut de la Mine şi cuvântul Meu nu l-a împlinit" (1Rg 15,10).

Totuși, lui Saul i se dă posibilitatea de a se apăra, fiind întrebat de ce nu a urmat porunca imperativă, însă dă un răspuns total nesatisfăcător: „Eu am ascultat glasul Domnului şi am plecat la drum încotro m-a trimis Domnul şi am adus pe Agag, regele amalecit, iar pe Amalec l-am pierdut. Poporul însă a luat din prăzi, din oi şi din vite, a luat cele mai bune din cele afierosite ca să le aducă jertfă Domnului Dumnezeului tău în Ghilgal" (1Rg 15,20-21). Vina lui apare întreită în acest moment:

a. oferă mai mare importanță glasului poporului decât celui divin;

b. încearcă să se justifice prin aruncarea culpabilității asupra comunității pe care el a fost rânduit să o conducă;

c. oferă o scuză ritualică falsă.

Așadar, în primul rând, Saul apare verosimil politic, însă nedemn pentru un rege uns de Domnul, ca temându-se de glasul poporului și acționând după dorințele acestuia, iar nu după propriile principii dictate de imperativul divin. De aceea, în cadrul lui Israel se petrece o nouă mutație (patologică) a suveranității. După ce Domnul își limitase propria domnie politică și îi conferise regelui un mandat administrativ-militar deplin, Saul lasă suveranitatea cerească inoperativă, transferând autoritatea finală asupra voinței poporului[20].

Totodată, aruncarea vinei asupra poporului este o „strategie verbală" deficitară. Saul încearcă să arate că nu trebuie să ducă întreaga povara a responsabilității, deși el fusese singurul binecuvântat să conducă poporul. Astfel, regele „depune mărturie și cu privire la incapacitatea sa de a-și stăpâni poporul"[21], deci despre îndeplinirea defectuoasă a atribuțiilor sale monarhice.

Samuel continuă discursul profetic de delegitimare a monarhului, arătând modul în care numai *keter torah* poate sta la începutul și la sfârșitul demnității regale și oferă verdictul final: „Dar Samuel a zis către Saul: „Pentru că ai lepădat cuvântul Domnului, și El te-a lepădat, ca să nu mai fii rege peste Israel“ (1Rg 15,23)

Nu va fi abolită monarhia, ci va fi înlocuită persoana conducătorului. Astfel, se vede că noul regim constituțional este consolidat. Pentru analiza noastră teo-politică, firul narativ se încheie întrucât avem un ciclu complet de legitimare și delegitimare a unui monarh, observând coordonatele divine și umane ale demnității regale.

[20] În acest sens, a se vedea Yisca Zimran, „The Lord Has Rejected You As King Over Israel: Saul`s Deposal From the Throne," *Journal of Hebrew Scriptures* 5 (2014): 12.

[21] Barbara Green, „How are the Mighty Fallen? A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel," *JSOT* 365 (2003): 255.

Concluzii

Profetul, judecătorul și preotul Samuel arată în mod cât se poate de neechivoc unde se poate ajunge dacă poporul ales renunță la modelul său unic teo-politic. Cererea poporului simbolizează, la nivel esențial, drama întregii umanități: o cădere previzibilă, dar evitabilă, în istorie. Deși i s-a arătat calea cea dreaptă, ca și nouă ortodoxia, și i s-a promis mântuirea deplină sub suveranitatea lui Dumnezeu, Israel, ca icoană a omenirii, alege lumea, alege (d)eficiența politică, neglijându-și Proniatorul. Poporul caută împlinirea aici și acum, întorcându-și privirea dinspre eternitate către imanent. Ca un Adam politic, Israel mușcă din nou din singurul fruct interzis: de a fi ca celelalte neamuri. Câtă actualitate pentru creștinii veacului nostru, noul popor al lui Dumnezeu!

Prin Samuel, Dumnezeu descoperă poporului limitele politicii secularizate. Tirania este mereu fundătura în care guvernarea pur umană tinde să eșueze. De aceea, lecția oferită în episodul Samuel-Saul (1Regi 8-15) nu este doar una teoretică, ci cât se poate de pragmatică din punct de vedere istoric.

*

Nu poate fi facil să vorbești despre o personalitate polivalentă, un Om înzestrat de Dumnezeu cu o multitudine de daruri. Un Preot dedicat, Domn impecabil și Om de excepție. Îl știu pe Ioan Chirilă preotul, profesorul teolog, scriitorul, eseistul, poetul, decanul de facultate, conducătorul de doctorat în domeniul teologie, președintele Senatului Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca... Un câștig al epocii contemporane pentru studiul teologic ortodox din România, și nu numai, un Om implicat în buna așezare a învățământului teologic ortodox preuniversitar și a celui de grad universitar. Slujitor al credinței strămoșești, al culturii neamului și duhului ortodox, Ioan Chirilă rămâne un Om între oameni, vrednic de toată prețuirea! La cei 60 de ani de viețuire, îi urez să trăiască ani mulți, ani suficienți pentru câștigarea mântuirii, ani binecuvântați de Dumnezeu cu multă sănătate, bucurii și cu noianul cel mare al darurilor Sale.

La Mulți Ani, Părinte Profesor Ioan Chirilă!

Geografia simbolică a Grădinii Edenului (Fac 2,8-14)[1]

Constantin Preda
preot profesor universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Justinian Patriarhul"
Universitatea din Bucureşti
constantin.preda@ftoub.unibuc.ro

Denumirile date Grădinii Edenului

Dumnezeu, potrivit Sfintei Scripturi, a creat pentru Adam şi Eva un spaţiu vital, din care au fost alungaţi după căderea în păcat. Pentru tradiţia ebraică este vorba de un loc mitic, care la începutul creaţiei a fost un paradis terestru al primilor oameni, şi care s-a transformat într-un simbol eshatologic, astfel încât grădina Edenului a devenit imaginea paradisului ceresc, în care se vor bucura sufletele drepţilor. În textul ebraic (TM) al Sfintei Scripturi a Vechiului Testament citim că „Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden (גַּן־בְּעֵדֶן), la răsărit, şi l-a pus acolo pe omul pe care-l plăsmuise" (Fac 2,8). Reiese din acest text că grădina nu ocupa întreg teritoriul Edenului, ci numai un spaţiu bine delimitat[2]. Versiunea greacă a Vechiului Testament, Septuaginta (LXX) şi cea latină, Vulgata (Vg), precum şi comentatorii de după, care au urmat aceste două traduceri au remarcat că substantivul eden era derivat de către evrei de la acelaşi radical care se referea la „a fi fertil, îmbelşugat"[3]; cu toate acestea mulţi cercetători nu consideră termenul Eden ca pe un substativ propriu, ci ca pe un substantiv comun, care derivă din sumeriană (cf. edin = „câmpie, stepă") sau prin filieră acadiană (cf. edinu). Există şi este atestată şi o localitate: Bit Adini, situată pe Eufratul mijlociu şi numită astfel începând cu ocupaţia asiriană[4].

---

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (1/2022).

[2] A se vedea Giulio Busi, „Eden," în *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci* (Torino: Giulio Einaudi Editore, 1999), 39-44; M. Bockmuehl și G. Stroumsa, eds., *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); G. P. Luttikhuizen, ed., *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (Boston: Brill, 1999); J. Delumeau, *Grădina Desfătărilor. O istorie a Paradisului* (Bucureşti: Humanitas, 1997).

[3] Cf. G. Wigoder, ed., *Enciclopedia Iudaismului* (Bucureşti: Hasefer, 2006), 191. A se vedea şi A. Mihăilă, „Temple and Paradise. Some Remarks on the Dynamics of Sacred Place," *Review of Ecumenical Studies* 2 (2021): 145-59.

[4] Cf. J. A. Soggin, *Genesi 1-11. Commento esegetico-filologico* (Torino: Casa Editrice

Grădina, aşadar, s-ar afla într-o regiune joasă, de câmpie. Dat fiind faptul că grădina se afla în Eden a primit numele de „grădina Edenului” (cf. Fac 2,15; 3,23; Iez 36,35; Ioil 2,3).

În Sfânta Scriptură se întâlneşte şi cu numele de „grădina Domnului” גַּן־יְהוָה (Fac 13,10; Is 51,3), „grădina lui Dumnezeu” גַּן־אֱלֹהִים (Iez 28,13; 31,8-9), sau pur şi simplu, pe scurt, Eden (Is 51,3; Iez 28,13; 31,9). Versiunea greacă a Vechiului Testament, Septuaginta (LXX) redă termenul gan („grădină”) din Fac 2,8 şi chiar termenul Eden din Is 51,3 printr-un termen de origine persană *παράδεισος* care însemna „parc îngrădit” sau „grădină a desfătării” („paradisus voluptatis”), de unde derivă şi termenul de „paradis”, pentru a indica grădina Edenului. În limba română a fost redat prin rai, un cuvânt de origine slavonă, care a intrat în vocabularul teologic ca „grădina Raiului”.

Aşadar, în prima menţionare a cuvântului Eden din cartea Facerii, observăm că acesta este cuprins între o grădină şi un punct cardinal, răsăritul. Această menţionare, aşadar, are în primul rând o valoare topografică, de vreme ce naraţiunea biblică face deosebire între grădină şi spaţiul în care este amplasată, adăugând detaliul esenţial al punctului cardinal. În realitate, exactitatea acestui început este numai aparentă, pentru că particularităţile textului care urmează ne introduc într-o geografie simbolică a Edenului, una din temele cele mai evazive din întreaga Scriptură[5]. Trebuie remarcat, în primul rând, că Edenul este introdus în relatare fără nicio anticipare, ca şi cum cititorul ar fi trebuit să fi fost deja familiar cu acel loc, şi să fie capabil să confere adevărata valoare specificării geografice, „la răsărit”, care încheie fraza. Să fi fost Edenul „la răsărit” din punctul de vedere al celui care priveşte? Sau grădina este aşezată „la răsărit” de acea regiune? O astfel de indicaţie ar putea să se refere la poziţia relativă a grădinii faţă de Eden, după cum pare să sugereze versetul din Fac 2,10: „Şi un râu ieşea din Eden ca să adape grădina, iar de acolo se împărţea în patru braţe”. Grădina pare localizată acolo unde s-au născut cele patru râuri ale lumii, la nord-vest de Mesopotamia şi la nord-nord-est de Cannan[6].

Ceea ce face şi mai ambiguă naraţiunea sunt termenii Eden şi grădină, care în partea centrală a episodului se contopesc în locuţiunea „grădina Edenului” care însoţeşte cea mai intensă fază emotivă a relatării. Cu siguranţă că relatarea continuă într-un fel de mişcare retroscenică spre răsărit, ca şi cum Edenul ar fi amplasat în occident; când Dumnezeu i-a alungat pe Adam şi Eva din grădina Edenului, şi „a aşezat la răsărit de grădina Edenului heruvimi şi flacăra sabiei rotitoare ca să păzească drumul către pomul vieţii” (Fac 3,24), în timp ce Adam însuşi se va stabili, după izgonire, „la răsărit de Eden” (Fac 4,16).

Marietti, 1991), 63.

[5] Cf. Busi, „Eden,” 39.

[6] Cf. Soggin, *Genesi 1-11*, 63.

Cei doi pomi din mijlocul grădinii Edenului

Am văzut din context că denumirea locului este întărită de valoarea etimologică a termenului eden, care, în ebraica biblică înseamnă „desfătare”, „plăcere”. Gan Eden este atunci şi o „grădină a desfătării”, în care Dumnezeu „a făcut să odrăslească din pământ tot pomul plăcut la vedere şi bun de mâncare” (Fac 2,9); un spaţiu, aşadar, al frumuseţii şi odihnei pe care vegetaţia îl evocă, şi care face parte din imaginarul omului oriental, încă din cele mai vechi timpuri. Cu toate acestea „grădina Edenului” este un spaţiu rezervat lui Dumnezeu, care are în mijlocul ei două plante simbolice, care se substrag sferei obişnuite: „pomul vieţii şi pomul cunoaşterii binelui şi răului” (Fac 2,9). În acest cadru care pare să predispună la pace şi desfătare, este în vigoare, totuşi, o interdicţie, deoarece omul, din porunca lui Dumnezeu, poate să se hrănească din roadele fiecărei plante, însă numai din „pomul cunoaşterii binelui şi răului” nu poate, deoarece, în momentul în care va mânca, va muri. În istorisirea despre ispitirea venită din partea şarpelui, „pomul vieţii” pare că devine invizibil, deoarece întreaga atenţie a Evei este atrasă de „pomul cunoaşterii binelui şi răului”: „Şi femeia i-a spus şarpelui: „Din rodul oricărui pom al grădinii mâncăm; dar din rodul pomului care este în mijlocul grădinii, Dumnezeu a spus: „Să nu mâncaţi din el, şi să nu vă atingeţi de el, ca să nu muriţi” (Fac 3,2).

Primul din cei doi pomi este „pomul vieţii”, un element care se regăseşte în istoria religiilor; în contextul de faţă nu ni se spune la ce folosea, însă implicit, şi după cum reiese din contextul imediat, Fac 3,22 el oferea viaţa veşnică celui care mânca din el. Un element asemănător întâlnim în Poemul lui Ghilgameş, eroul şi regele sumerian: acesta porneşte în căutarea plantei care dăruieşte viaţa, o găseşte, însă o pierde deoarece, în timp ce se îmbăia şi a lăsat-o nepăzită, un şarpe i-a mâncat-o. În mitul Adapa în schimb, protagonistul refuză pâinea vieţii şi apa vieţii şi cunoaşterea pe care acestea i-o confereau, ştiind că este vorba de alimente şi de prerogative rezervate zeilor.

În naraţiunea biblică „pomul vieţii” nu are nicio funcţie în mod explicit declarată, ca de altfel în restul Bibliei ebraice: reapare foarte pe scurt numai în Pilde 11,30; 13,12 şi 15,4, însă este folosit în sens metaforic, precum şi la sfârşitul Noului Testament, în cartea Apocalipsei (Apoc 2,7), unde devine un element important al restaurării eshatologice. Pe lângă ocurenţele deja citate, alte referinţe pot fi întâlnite în Mesopotamia şi Egipt, în budismul chinez şi chiar în lumea celţilor. În Mesopotamia figura cea mai legată de „pomul vieţii” este cea a regelui, şi este reprezentat în bazoreliefuri sau pe sigilii lângă „pomul vieţii”, în calitate de custode al acestuia.

Celălalt pom, cel al „cunoaşterii binelui şi răului”, îndeplineşte, în schimb, o funcţie principală în naraţiunea noastră, în special în Fac 3; în acest context el constituie motivul căderii în păcat al primilor oameni. Este important, aşadar, să

ştim exact ce înseamnă şi de ce Dumnezeu a pus o interdicţie, care s-a dovedit că a fost greu de respectat. Au fost formulate mai multe încercări de a explica expresia „cunoaşterea binelui şi răului”.

În primul rând „cunoaşterea binelui şi răului” s-ar referi la maturitatea fizică, intelectuală şi morală”, o însemnătate care se întâlneşte sporadic în Sfânta Scriptură ebraică; însă o astfel de explicaţie nu pare a fi legitimă, deoarece Dumnezeu nu a impus niciodată omului limitări în această sferă, pentru a-l ţine imatur, într-o veşnică pruncie.

A doua explicaţie ţine de sfera sexualităţii, cunoscută deja de Ibn-Ezra; însă menţionarea raporturilor matrimoniale în Fac 2,24 pare să excludă această explicaţie. O astfel de explicaţie este favorizată din punct de vedre istoric şi religios, prin binomul „eros” – „thanatos” în lumea clasică, însă nu apare menţionat în Sfânta Scriptură.

Foarte des întâlnită este interpretarea care poate fi numită „pedagogică”: omul trebuie să ştie să recunoască că el nu este Dumnezeu, şi că trebuie să asculte poruncile Lui, independent de conţinutul lor intrinsec, şi implicit să-L recunoască pe Dumnezeu ca Domnul şi Stăpânul vieţii sale.

J. Alberto Soggin propune să căutăm soluţia înţelegerii acestei sintagme plecând de la forma stilistică a expresiei. „Binele şi răul” este o firgură retorică numită „merism”. Ea vrea să indice totalitatea prin folosirea termenilor contrari sau extremi. În cazul nostru „binele” şi „răul”, două categorii opuse, indică totalitatea, obiectul verbului jādā = „a cunoaşte”. Un verb cu o sferă semantică largă: se referă în primul rând la actul „cunoaşterii”, atât teoretice cât şi practice; iar în al doilea rând la „raporturile de natură sexuală”. Pare deci că expresia „cunoaşterea binelui şi răului” se referă atât la „atotştiinţă”, cât şi la „atotputernicie”, două prerogative exclusiv dumnezeieşti şi prin urmare în nici un caz accesibile omului. Acest fapt ne trimite din nou cu gândul la mitul babilonian al lui Adapa, potrivit căruia omului îi sunt oferite deopotrivă apa şi pâinea vieţii, tocmai o cunoaştere dumnezeiască. Acest fapt explică interdicţia pusă mai întâi, şi pedeapsa de mai târziu a încălcării poruncii divine. Identificarea pomilor din punct de vedere botanic (cu smochinul sau mărul spre pildă), cum s-a întâmplat în istoria interpretării nu-şi are justificarea în textul biblic[7].

După călcarea poruncii şi gustarea din fructul oprit, grădina a devenit pentru moment spaţiul cunoaşterii, care s-a manifestat în primul rând ca teamă de goliciune şi ca naştere a sentimentului ruşinii; încălcarea poruncii divine a avut ca primă consecinţă, cunoaşterea propriei goliciuni sau nudităţi; un efect legat de sfera trupească. „Grădina Edenului” devine un loc în care primii oameni se ascund, iar

[7] Cf. Soggin, *Genesi 1-11*, 64. A se vedea şi A. Mihăilă, *În multe rânduri şi în multe chipuri. O scurtă introducere ortodoxă în Vechiul Testament* (Iaşi: Doxologia, 2017), 113-4.

pomii nu mai sunt plăcuţi şi de dorit, ei devin de fapt paravanul după care să se ascundă de la „faţa Domnului Dumnezeu” (Fac 3,8). În încheierea acestui episod, întreaga vegetaţie a Edenului va rămâne ascunsă de blestemul dumnezeiesc, care îl va mărgini pe om într-un peisaj pământesc, ostil: „Pământul...spini şi ciulini îţi va odrăsli şi vei mânca iarba câmpului” (Fac 3,17-18). Numai pomul vieţii va reapărea în naraţiune, evocat în cuvintele tainice cu care Dumnezeu îi alungă pe Adam şi Eva: „ca nu cumva să-şi întindă mâna şi să ia din pomul vieţii şi să mănânce şi să trăiască în veci” (Fac 3,22). Fructul pomului vieţii ar fi aşadar un antidot care, ar vindeca încălcarea poruncii divine, şi ar putea reda primilor oameni nemurirea pierdută, însă – dintr-un motiv pe care textul nu-l ilustrează – acest antidot va fi interzis de Dumnezeu, care va aşeza, ca să apere accesul la pomul vieţii, „heruvimi şi flacăra sabiei rotitoare” (Fac 3,24).

Cele patru râuri şi ţinuturile învecinate

„Şi un râu ieşea din Eden ca să adape grădina, iar de acolo se împărţea în patru braţe. Numele celui dintâi este Pişon (פִּישׁוֹן); el înconjura toată ţara Havila (הַחֲוִילָה), unde se găseşte aur. Iar aurul din ţara aceea este bun; acolo [se găsesc şi] bdeliu şi piatra de onix. Numele celui de al doilea râu este Ghion (גִּיחוֹן); el înconjura toată ţara Cuş (כּוּשׁ). Numele celui de al treilea râu este Tigru; el curge de la răsărit de Aşur; iar cel de-al patrulea râu este Eufrat (Fac 2,10-14)”.

Din Eden ieşea un râu care iriga grădina, un adevărat râu primordial[8]. Trebuie remarcat că termenul ebraic *rō’ş* (רֹאשׁ), este folosit ca „origine, început, cap” al unui râu, pentru „izvor”. Situaţia este din punct de vedere topografic neobişnuită: în mod normal există unul sau mai multe cursuri de ape care se adună în unul singur, în timp ce contrariul se constată numai în cazul unui estuar în formă de deltă. Însă o astfel de situaţie neobişnuită îşi are o explicaţie în text: este dat tocmai de faptul că din râul primordial se nasc toate celelalte. Motivul râului primordial este cunoscut în istoria religiilor: în contextul nostru îndeplineşte rolul de râu originar, care din izvorul lui alimentează întreg sistemul hidric al lumii şi este cunoscut în toate religiile, din India şi până la băştinaşii din America de Nord. Conceptul pare să fie legat de cel de „centru” al lumii (*tabbur*), aceasta fiind imaginată ca un cerc plat; un astfel de centru deţine o sfinţenie aparte deoarece ea emană şi iradiază în fiecare lucru. Biblia ebraică, însăşi, cunoaşte două astfel de sanctuare care poartă numele semnificativ de „centrul sau mijlocul pământului, buricul pământului” – *tabbur ha’areţ* (טַבּוּר הָאָרֶץ); muntele Garizim deasupra Sichemului (cf. Jud 9,39; devenit mai apoi sanctuarul samarinenilor) şi Sionul (Iez 38,12); această denumire va continua până în Evul Mediu şi pentru desemnarea Sfântului Mormânt.

[8] Cf. J. A. Soggin, „Pîšon e Gîhôn. Osservazioni su due fiumi mitici nell’ ĒDEN,” în M. Vervenne și J. Lust, eds., *Deuteronomy and Deuteronomic literature* (Leuven: Leuven University Press, 1997), 587-9.

„Centrul sau mijlocul pământului” (*ὀμφαλός τῆς γῆς*) este denumită peştera lui Calipso în Ode 1,50 şi din ea izvorăsc (Ode 1,70) patru râuri[9]. Chiar şi numărul de patru era folosit în Israel şi în Vechiul Orient Apropiat pentru concepte topografice precum cele patru puncte cardinale (cf. Zah 2,1); uneori folosit pentru a indica totalitatea, perfecţiunea (cf. cele patru regate în Deut 2,34).

Grădina se prezintă aşadar ca un loc simbolic din care iradiază numai ceea este bun, frumos şi folositor, un adevărat centru al lumii şi chiar al universului.

Numele primelor două râuri, în special al celui de al doilea, sunt încărcate de sensuri mai mult simbolice decât topografice[10]. Pişonul (פִּישׁוֹן) pare să fie „izvorul originar” (cf. radicalului *pwş*, „a sări”, însă folosit şi pentru „a ţâşni”, „a ieşi dintr-un izvor”). Radicalul a fost pus de către exegeţii biblici în legătură cu termenii egipteni înrudiţi care indică „apele mari” sau „canalele”. Termenul nu este atestat în altă parte a Scripturilor ebraice şi se regăseşte numai în textul grec al cărții lui Ben Sirah (Sir 24,25 – *Φισων*). Acesta curge în jurul („înconjoară”) ţării Havila (הַחֲוִילָה), „cea nisipoasă”, de la *hōl* „nisip”. În Fac 25,18 Havila este unul din numele Arabiei de Nord, iar Strabon (XVI, 4,2) îi numeşte pe arabi *χαυλοταιοι*, o transcriere greacă a rădăcinii ebraice. Zona de coastă era cunoscută în vechime pentru nisipurile sale aurifere, care deţinea aur în stare pură. „Bdeliu” era o răşină cleioasă folosită în farmacopeea antică, şi deşi, era foarte apreciată, nu era o piatră preţioasă; şi aceasta provenea tot din Arabia. Piatra de „şoham” (הַשֹּׁהַם) este probabil piatra de „onix”; LXX traduce cu *ὁ λίθος ὁ πράσινος*, „piatra cea verzuie”, probabil „smarald”. Nu este clar cum autorul referatului biblic a văzut un râu care curge printr-o regiune pe care autorii clasici o numesc Arabia deserta; unii comentatori cred că ar fi fost confundat râul cu Marea Roşie în golful ei oriental (azi Golful Aqaba), însă lucru acesta nu poate fi verosimil, dat fiind faptul că cei vechi făceau deosebire între apele dulci şi cele sărate, după cum se ştia în cazul Mesopotamiei, chiar dacă acest element nu apare în referatul biblic al creaţiei. Descrierea este oricum destul de vagă şi de aceea se pune întrebarea dacă autorul a avut în minte o regiune concretă sau avem de a face cu o geografie simbolico-mitică.

Ghihonul (גִּיחוֹן) a fost identificat în trecut cu diferite râuri: Nilul (deja de către Ieremia – Ier 2,18 LXX; Josephus Flavius etc.) sau fluviul Gange din India. La Ghihon pare că se referă pomenirea „ţării Cuş” (כּוּשׁ), antica Aethiopia, azi Nubia şi Sudanul, pe care pare că o înconjoară. Însă una din aceste identificări ipotetice nu poate să explice cum Nilul a putut face un astfel de parcurs, chiar dacă trebuie să recunoaştem că într-o topografie simbolico – mitică orice este posibil! E. A. Speiser a încercat identificarea „ţării Cuş” cu Kassiţii din Babilonia care au

---

[9] A se vedea Robert Graves, *Miturile Greciei Antice*, trad. Ciprian Siulea (Iaşi: Polirom, 2018), 608.

[10] Cf. Soggin, „Pîšon e Gîhôn,” 587.

ocupat Mesopotamia până la sfârşitul sec. XII î.Hr., însă lucrul acesta pare imposibil deoarece ar presupune alături de Tigru şi Eufrat un al treilea râu[11].

Realitatea însă este diferită şi mult mai complexă: „râului primordial" (dacă aşa putem numi „Pişonul") îi corespunde „izvorul primordial, originar", potrivit radicalului ebraic *gyh* / *gwh*, „a ţâşni cu putere" (despre apa unui izvor), care pare atestat în Iov 38,8 (גִּיחוֹ), unde apa mării „ţâşneşte din sânul matern".

Ghihonul este numele pe care Biblia ebraică îl dă izvorului situat în valea din partea de Sud-Est a Ierusalimului, la poalele Ofelului, actualul „Izvor al Fecioarei", singurul de altfel din Cetate, şi ale cărei ape au fost captate şi introduse între zidurile Cetăţii printr-un ingenios şi complex sistem hidric. În timpul regelui Iezechia s-a construit un tunel care ducea apa izvorului până în bazinul Siloamului. Cu acest „izvor" deja Ibn-Ezra identifica *gîhôn* – Ghihonul fără nicio ezitare.

În Cartea Întâia a Regilor (1Rg 1,33.38.45 TM) izvorul Ghihon este pus în legătură cu ceremonialul de încoronare a regelui (cf. şi Ps 110,7 – o compoziţie de altfel recentă, potrivit căruia suveranul abia încoronat trebuia să meargă la Ghihon să bea apă pentru împlinirea ritualului). Şi fiindcă în vechime Sionul era numit „Buricul pământului" (cf. Iez 38,12), ne putem întreba dacă în geografia străveche plasată in illo tempore nu a existat o legătură între Paradisul pământesc (locul în care este aşezat omul cel dintâi creat de Dumnezeu), râul la care ne referim, regele din Iudeea şi sanctuarul Sionului, cf. Ps 46,5 care recita: „Iată un râu mare şi pâraiele lui înveselesc Cetatea Domnului, templul şi cortul Celui Prea Înalt", şi aceasta o afirmaţie pe care nu este posibil să nu o legăm de topografia Ierusalimului. Şi în Iez 47,1 un astfel de izvor se află la originea rîului eshatologic care va face fertil pustiul oriental la sfârşitul veacurilor; iar un astfel de izvor cu pârâul său pare să corespundă, în cult, izvorului arhetipal al originilor. Se pare aşadar că este destul de clar că avem de a face cu o geografie simbolică şi nu, după cum citim destul de des, cu râuri sau fluvii reale în sensul geografic al termenului[12].

Gan Eden şi Gheena (Raiul şi Iadul)

Alături de această reprezentare a grădinii Edenului pe care Dumnezeu a pregătit-o omului ca să trăiască fericit, există în Sfânta Scriptură şi imaginea unui alt loc, privit cu dezgust, antonimul Paradisului, şi anume Gheena, o râpă la Sud de Cetatea Ierusalimului, care mai poartă şi numele de „Valea fiilor lui Hinom" (Ghe ben hinnom). Valea Hinomului se află în apropierea muntelui templului din Ierusalim, a Ofelului, Cetatea lui David şi a izvorului Ghihon. Potrivit Bibliei ebraice, în locul acesta, se aduceau în vechime sacrificii umane zeului Moloh

[11] Cf. Soggin, „Pîšon e Gîhôn," 588.

[12] Cf. Soggin, „Pîšon e Gîhôn," 588-9.

(4Rg 16,3), şi era privit cu dezgust, fiind considerat locul peste care va veni urgia lui Dumnezeu. Valea a fost folosită mai târziu ca loc de depozitare a gunoaielor din Ierusalim. Focurile sale urât mirositoare şi neîncetate au fost evocate de Iisus când, la rândul Său, se referă la ele ca la un semn al judecăţii lui Dumnezeu şi a înfrângerii definitive a diavolului (cf. Mt 5,22; Mc 9,47-49) şi astfel a început o îndelungată asociere a Gheenei cu Iadul, un loc înfricoşător, de chin şi suferinţă.

Învăţaţii evrei din perioada postbiblică au considerat izgonirea primilor oameni din Grădina Edenului ca fiind numai temporară, deoarece credeau că o forţă inevitabilă ar fi readus toate sufletele la starea lor originară. Calea acestei reveniri era totuşi diferită, deoarece reflecta o fundamentală dihotomie a lumii: contrastul dintre fiii lui Israel şi celelalte neamuri (goim), care necesita o împărţire a spaţiului supranatural în Grădina Edenului şi Gheena, primul rezervat fiilor lui Israel, iar cel de al doilea conceput, ca un loc de chin şi suferinţă pentru celelalte neamuri. În timp ce fiii lui Israel s-ar fi întors în Grădina Edenului prin urmarea căii marcate de simbolismul coerent al prescripţiilor biblice, reîntoarcerea neamurilor părea a fi un proces anevoios, pentru că era lipsit de conştientizare şi era suferit pasiv. Gheena de aceea era văzută ca un fel de imagine în oglindă a Edenului, menită păcătoşilor care nu şi-au primit pedeapsa meritată în decursul vieţii, şi ca să confere mai mare valoare recompensei pregătite pentru evrei.

Chiar şi în diferenţa esenţială de calitate, cele două locuri erau imaginate ca fiind foarte aproape unul de celălalt, după cum se citeşte în Ecclesiastul Rabbah, VII,14, o culegere midraşică, redactată probabil în secolul al VIII-lea d. Hr. cu materiale provenite din antichitatea iudaică târzie: „Gheena şi Edenul. Care este distanţa dintre ele? O palmă de mână. Rabbi Yohanan zicea: Sunt paralele, astfel încât se poate vedea dintr-o parte în alta”. Gheena şi Edenul sunt aşadar foarte apropiate între ele precum distanţa dintre faptele morale şi încălcările legii şi adeseori foarte subtilă încât rezultă a fi imperceptibilă.

*

Adaug la aceste câteva rânduri urarea mea de *ad multos annos*, Părintelui Profesor Ioan Chirilă, prieten şi coleg de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj.

„Logosul din noi" – Locuirea Logosului în Comentariul lui Origen la Evanghelia după Ioan[1]

Cosmin Pricop
preot lector universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Justinian Patriarhul"
Universitatea din Bucureşti
cosmin.pricop@unibuc.ro

Introducere

Ca „deschidere"[2], „metatext"[3], „scânteie inițială"[4], „instrucțiune de lectură"[5], „uvertură"[6], etc. a corpusului de text care urmează, prologul Evangheliei după Ioan marchează începutul unei acțiuni și al unei narațiuni[7]. Astfel, el deține o funcție introductivă, care anunță pregătitor principalele aspecte ale expunerii următoare. Relația dintre prologul ioaneic și corpusul aceleiași Evanghelii a fost evaluată și analizată în mai multe moduri[8]. În pofida imensei producții bibliografice pe această temă[9], în cadrul cercetării se poate observa un interes predominant pentru determinarea

---

[1] Acest text reprezintă traducerea în limba română a studiului meu intitulat „«Der Logos in uns». Wohnen des Logos und dessen Sinnverbindungen im Johanneskommentar des Origenes".

[2] „Eröffnungstext". Vezi M. Theobald, *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog*, în *SBS* 106 (Stuttgart, 1983), 129.

[3] „Metatext". Vezi M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh*, în *NF* 20 (Münster, 1988), 297.

[4] „Initialzündung". Vezi J. Rahner, *„Er aber sprach vom Tempel seines Leibes". Jesus von Nazareth als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium*, în *BBB* 117 (Bodenheim, 1998), 188.

[5] „Lektüreanweisung". Vezi H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, în *HNT* 6 (Tübingen, 2005), 64.

[6] „Ouvertüre". Vezi J. A. T. Robinson, „The Relation of the Prologue to the Gospel of John," *NTS* 2 (1963): 120-9, aici p. 122.

[7] Vezi U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, în *ThHK* 4 (Leipzig, 2004), 36.

[8] Pentru o istorie a cercetării dependenței literar-critice dintre prolog și corpus, vezi Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos*, 6-161.

[9] Grăitoare în acest sens sunt cuvintele lui Robinson, care, deși afirmate în urmă cu 60 de ani, sunt la fel de actuale: „Indeed, the effect of reading too much on the Fourth Gospel is to make one feel either that everything has been said about it that conceivably could be said or that it really does not matter what one says, for one is just as likely to be right as anyone else. And both of these feelings are particularly strong as one approaches the Prologue".

literar-critică a priorității dintre cele două texte. A hotărî dacă Evanghelia s-a născut din Prolog sau Prologul din Evanghelie, pare să rămână încă un deziderat. Cu toate acestea, perspectiva de mai sus este însoțită în mod constant de un anumit scepticism, potrivit căruia întreaga chestiune ar putea fi descrisă ca o „problemă a oului și a găinii”[10]. Această abordare cvasi „clasică” este însoțită de o încercare de a reflecta asupra relației menționate mai sus și din perspective orientate spre conținut și, în consecință, de a stabili așa-numitele referințe literal-tematice între prolog și corpus.

Un exemplu orientativ în acest sens ar putea fi Michael Theobald. El examinează relația dintre prolog și corpus din perspectiva conținutului (numită de el și „perspectiva directă”) și face diferența între un prim nivel de referințe literale și un nivel mai complex de conexiuni tematice[11]. Pentru determinarea conexiunilor literale, Theobald formulează și o metodologie concisă: „Hat man einen Bezug zwischen Prolog und Corpus Evangelii festgestellt, ist zu entscheiden, wie das *Gefälle* verläuft […] Stimmen parallele Texte nur im Gebrauch eines einzelnen Begriffs (Motivs) überein, wird man Rückbezüge mit letzter Sicherheit nicht behaupten. Anders verhält es sich, wenn die Übereinstimmungen sich auf Wendungen, Wortsequenzen oder den parallelen Gebrauch mehrerer Begriffe erstrecken […] Allgemeine Regel für solche Bestimmung des *Gefälles* zu erheben, ist schwierig”[12]. O a doua perspectivă directă, potrivit lui Theobald, se referă la „inhaltlich-strukturelle Verbindungen mit den «Denkstrukturen» des corpus narrativum”[13]. După cum el însuși scrie, Theobald adoptă termenul „structuri de gândire” (germ. Denkstrukturen) de la Jan Bühner, deși Theobald este probabil interesat doar de termenul în sine și mai puțin de abordarea istoric-religioasă a lui Bühner. Theobald descrie structura de gândire astfel: „Unter jenen *Denkstrukturen* sind Grundlinien zu verstehen, die sich im Ev durchhalten und die dem Evangelisten vor allem bei der Gestaltung seiner Jesusreden […] als Konstruktionsprinzipien gedient haben”[14]. Concret, în cadrul acestor structuri de gândire, Theobald face diferența între hristologia Logosului din prolog și hristologia Trimisului din corpus, punându-și următoarele întrebări: Ce rezultă din comparația dintre structurile de gândire hristologică din prolog și corpus? Se continuă hristologia din prolog cu cea exprimată în corpus[15]?

Robinson, „The Relation of the Prologue,” 120.

[10] C. K. Barett, „The Prologue of St John´s Gospel,” în C. K. Barett, *New Testament Essays* (Eugene, 1972), 27-48, aici p. 29.

[11] Cf. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos*, 297.

[12] Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos*, 297.

[13] Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos*, 298.

[14] Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos*, 374.

[15] Cf. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos*, 298: „Was ergibt sich aus dem strukturellen

Deşi unele aspecte ale prezentării sale sunt interpretabile[16], interesul lui Theobald de a examina legăturile tematice dintre prolog și corpusul Evangheliei după Ioan nu este unic în mediul biblic. Ceea ce Theobald definește drept „conexiuni structurale/de conținut" sunt denumite, printre altele, și linii de sens[17], legături ale cuvintelor cheie care se repetă[18], sau conexiuni de termeni fundamentali[19], de motive[20], de cuvinte de bază și leitmotive[21], de teme[22] și concepte de bază[23]. Pe baza perspectivei prezentate mai sus, această lucrare încearcă să răspundă la întrebarea dacă astfel de linii de sens sau conexiuni tematice între prolog și corpus ar putea fi observate și în legătură cu textul din In 1,14b despre locuirea Logosului în/printre noi. În acest scop, prima parte a studiului de față este dedicată unei prezentări rezumative a abordărilor exegetice care încearcă să observe legături tematice între prolog și corpus cu privire la conceptul de locuire. Într-o a doua parte sunt examinate posibilele conexiuni dintre prolog și corpus în legătură cu conceptul de locuire, pe baza Comentariului lui Origen la Evanghelia după Ioan.

Vergleich zwischen den christologischen Denkstrukturen des Prologs und des Corpus Evangelii? Ist die Logoschristologie des Prologs mit der Gesandtentheologie des Corpus Evangelii fortgesetzt?".

16 Funcționează aici referințele literale ca precondiții pentru conexiunile structurale respective? Cu alte cuvinte, ceea ce corespunde literal, corespunde și din punct de vedere al conținutului? Sau, astfel de conexiuni structurale pot fi observate și dincolo de sau independent de referințele literale? Și, în cele din urmă, pot fi ilustrate structurile de gândire menționate mai sus doar prin intermediul celor două categorii, și anume, hristologia Logosului în prolog și hristologia Trimisului în corpus?

17 „Sinnlinien". Vezi K. Scholtissek, *„In ihm sein und bleiben." Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, în *HBS* 21 (Freiburg im Breisgau, 2000), 138. În plus, vezi K. Scholtissek, „Die Textwelt des Johannesevangeliums," în K. Scholtissek, *Textwelt und Theologie des Johannesevangeliums. Gesammelte Schriften (1996-2020)*, în *WUNT* I/452 (Tübingen, 2020), 38f.

18 „Ketten von sich wiederholenden Schlüsselworten". Vezi T. Popp, „Die Kunst der Wiederholung. Repetition, Variation und Amplifikation im vierten Evangelium am Beispiel von Joh 6,60-71," în J. Frey și U. Schnelle, *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*, în *WUNT* I/175 (Tübingen, 2004), 559-92, aici p. 572-3.

19 Cf. Rahner, *„Er aber sprach vom Tempel seines Leibes*," 185f.

20 Cf. S.W. Hahn, „Temple, Sign, and Sacrament: Towards a New Perspective on the Gospel of John," *Letter&Spirit* 4 (2008): 107-43, aici p. 107.

21 Cf. J. Staley, „The Structure of John´s Prologue: Its Implications for the Gospel´s Narrative Structure," *CBQ* 2 (1986): 241-64, aici p. 242f.

22 Cf. B. Viviano, „The Structure of the Prologue of John (1:1-18): A Note," *RB* 2 (1998): 176-84, aici p. 183.

23 Cf. T. Popp, *Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6*, în *ABG* 3 (Leipzig, 2001), 68.

Stadiul cercetărilor

1. Conexiuni literale între Ioan 1,14 și corpus

Dacă se ține cont de faptul că *σκηνόω* apare o singură dată în prolog și apoi nu mai apare deloc în corpus, pare de la sine înțeles că eventualele conexiuni de cuvinte între cele două părți amintite mai sus (în raport cu întregul verset In 1,14) au lăsat deoparte conceptul de locuire. Această considerare atentă a corespondenței literale dintre texte ca o condiție prealabilă a posibilei lor relații determină o serie întreagă de investigații, care observă următoarele legături literale dintre prolog și corpus:

- σάρξ, preluat în In 3,6; 6,63; 8,15[24];
- δόξα Logosului, preluată în In 7,18; 8,50; 8,54; 11,4; 11.40; 12,28; 12,41; 17,5.22.24[25];
- legătura dintre vedere și mărturisire, dezvoltată în In 1,34; 3,11.32; 19,35[26];
- plinătatea Logosului, dezvoltată în In 4,24; 8,32; 14,6; 17,17; 18,38[27];
- Fiul Cel Unul născut, preluat în In 3,16[28].

În ciuda poziției comune cu privire la legăturile literale dintre prolog și corpus, se diferențiază unele perspective mai stricte, precum cea a lui Robinson, care localizează o paralelă terminologică cu In 1,14 nu în corpus, ci în epistolele ioaneice[29], de unele mai relaxate, precum cea a lui Miller, care propune o limitare a efectului unor astfel de referințe literale[30].

2. Legături tematice între Ioan 1,14 și corpus

2.1. Templul

Pe de altă parte, alți autori au căutat mai mult așa-numitele conexiuni de conținut sau tematice și, ca urmare, au ajuns în primul rând la tema majoră a „templului" sau a „hristologiei templului". Pe această linie de argumentare, locuirii din prolog (cu aluziile sale la cort, tabernacol) i s-a atribuit funcția de punct de plecare sau de

---

[24] Cf. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos*, 344-50.

[25] Cf. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos*, 356-60; E. Miller, „The Johannine Origins of the Johannine Logos," *JBL* 3 (1993): 445-57, aici p. 447.

[26] Cf. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos*, 350-6; Robinson, „The Relation of the Prologue to the Gospel of John," 122.

[27] Cf. Miller, „The Johannine Origins of the Johannine Logos," 447.

[28] Cf. Robinson, „The Relation of the Prologue to the Gospel of John," 122.

[29] Cf. Robinson, „The Relation of the Prologue to the Gospel of John," 128: „Nevertheless, for anything like a parallel to the terminology of John 1,14 we have to go not to the Gospel, but to the Epistles – to the formula *Jesus Christ come in the flesh* of 1 John 4,2 and 2 John 7".

[30] Cf. Miller, „The Johannine Origins of the Johannine Logos," 447: „ […] such a list of correspondences can hardly capture all of the Johannine themes and certainly not the most important, because they are sometimes so pervasive and involve so many elements as to resist this sort of categorizing".

etapă preliminară a prezenței „efective” a templului. Din punct de vedere tematic, locuința sau cortul din In 1,14b a fost corelată cu următoarele pasaje din corpus:

- 1,51 (Iisus ca un nou Bet-El) – 2,21 (Iisus ca un nou templu) – 4,21 (depășirea templelor din Ierusalim și Garizim) – 7,37-39 (Iisus ca un templu eshatologic)[31];
- 2,13-25 – 4,1-45 – 7,1-8,59 – 10,22-42 – 14,1-13 – 18,1-19,42[32];
- 1,51 – 2,13-22 – 4,16-24 – 7 – 13 – 14 – 17[33].

Tuturor acestor analize le este comună ideea de bază că Evanghelia lui Ioan argumentează în mod hotărât în direcția împlinirii sau înlocuirii templului din Ierusalim mai întâi de către Logosul întrupat și, mai târziu, de către comunitatea ucenicilor Săi. Această perspectivă nu este considerată ca fiind de la sine înțeleasă, ci se lovește de critici, cum ar fi cea exprimată de Judith Lieu, mai ales că, odată cu înlocuirea templului, se dezvăluie un model tradițional al relațiilor dintre creștini și evrei[34].

2.2. Cortul?

În același context al legăturilor tematice sau de conținut între prologul și corpusul Evangheliei după Ioan, din perspectiva hristologiei templului, poate fi plasat și studiul lui Craig Koester[35]. În primul rând, Koester observă faptul că, pentru exegeți, cortul implicat de verbul *σκηνόω* nu a fost analizat la fel de intensiv ca templul sau semnificația templului[36]. Mai mult, autorul oferă o perspectivă diferită, făcând o diferență între cort (tabernacol) și templu și exprimându-și convingerea că Evanghelia după Ioan prezintă cortul într-o lumină mai pozitivă (vezi In 1,14b), iar templul într-o lumină mai negativă (In 2,21), fără însă a oferi explicații suplimentare. O legătură tematică acceptată între cort și templu ar putea fi ilustrată, potrivit

---

[31] Cf. J. R. Greene, „Integrating Interpretations of John 7, 37-39 into the Temple Theme: The Spirit as Efflux from the New Temple,” *Neotestamentica* 2 (2013): 333-53.

[32] Cf. Mary L. Coloe, *God dwells with us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, 2001). A se vedea și J. Behr, *John the Theologian and his Paschal Gospel. A Prologue to Theology*, (Oxford, 2019), 137-93.

[33] Cf. A. Kerr, *The Temple of Jesus´ Body. The Temple Theme in the Gospel of John*, în *JSNTSS* 20 (New York, 2002).

[34] Vezi J. Lieu, „Temple and Synagogue in John,” *NTS* 45 (1999): 51-69, aici p. 66-7: „At no time in the Johannine ministry does Jesus speak words of judgment against or anticipate the destruction within the divine dispensation of the Temple […]. Yet equally, there is no indication that Jesus establishes a new temple or that such is constituted by the community”.

[35] Cf. C. Koester, *The Dwelling of God. The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament*, în *CBQMS* 22 (Washington, 1989).

[36] Cf. Koester, *The Dwelling of God*, 2: „Scholars have sometimes considered the tabernacle and temple to be virtually indistinguishable, but early Christians actually perceived the two sanctuaries in different ways”.

lui Koester, pe baza Shechina (Shechina prezentă atât în cort, cât și în templu). Însă această argumentare poate fi respinsă pe baza faptului că Shechina nu reprezintă o idee ulterioară a lui In 1,14 din două motive: datarea mai târzie a menționării ideii de Shechina în literatura presupusă de Koester[37] și incapacitatea postulată a destinatarilor Evangheliei după Ioan de a înțelege nuanțele lingvistice și aluziile la Shechina ascunse în *σκηνόω*[38]. Singura funcționalitate verificabilă a diferențierii propuse de Koester între cort și templu și a accentuării primului termen în detrimentul celui de-al doilea, acesta o observă în rolul reconciliator al cortului pentru creștinii de origine iudaică și samariteană. Koester afirmă în acest sens: „Although Jews rejected Gerizim and Samaritans opposed the Jerusalem temple, the tabernacle was respected by both groups […] Therefore the tabernacle was a suitable image with which to introduce the testimony to Jesus´ glory and divine origin that united Christians of Jewish and Samaritan origin within the Johannine community […] By portraying Jesus as the tabernacle, the evangelist may have wanted to show that the Christian community had a center that was distinct from the Jerusalem temple and from Gerizim, yet had continuity with Israel´s cultic heritage. Again the image would have been an appropriate introduction to the Johannine community´s testimony to Jesus, since its testimony distinguished its members from non-Christian Jews."[39]

În ciuda faptului că poate părea o abordare interesantă, argumentația lui Koester nu reușește să convingă cu adevărat. Semnificația teologiei Shechina pentru hristologia ioaneică a fost discutată destul de intens între timp și se pare că există un oarecare acord în cercetare pe această temă. O trimitere la volumul editat de Bernd Janowski și Enno Edzard Popkes[40] pe această temă ar trebui să fie suficientă pentru a arăta că Shechina în Cartea lui Iisus Sirah (de exemplu), ar fi atestată mai devreme decât Shechina descrisă de Koester ca un cuvânt-substitut rabinic pentru numele lui Dumnezeu. Pe de altă parte, se pare că prin această explicație reconciliatoare

[37] Cf. Koester, *The Dwelling of God*, 106: „First is the problem of date. The Shekinah is mentioned occasionally in sayings attributed to rabbis who lived in the early second century and more frequently in sayings attributed to later rabis. The term also appears in targums that date from the late second or third centuries. The Shekinah idea was probably beginning to develop in the late first century but is not well-attested until later. Therefore it may not have been known to the Fourth Evangelist".

[38] Cf. Koester, *The Dwelling of God*, 106: „The evangelist probably expected his readers to detect a word play on the Greek root σκην-, which connoted both the tabernacle (σκῆνος) of the body and the Israelite tabernacle (σκηνή). But probably he did not expect them to make a connection between the Greek word σκηνόω and the Semitic SKHN […] Since he did not expect his readers to understand the word *rabbi*, it is unlikely that he would expect them to catch a veiled reference to the Shekinah in 1:14".

[39] Koester, *The Dwelling of God*, 108.

[40] Vezi B. Janowski și E. E. Popkes, *Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum*, în *WUNT* I/318 (Tübingen, 2014).

termenul actual de cort/locuire este poate supraîncărcat cu un sens mult prea derivat. Koester vede cortul mai degrabă ca pe un termen de compromis eclesiologic. Atât evreii, cât și samaritenii se puteau referi la cortul inițial. Dar o astfel de argumentare nu este susținută, de exemplu, nici de In 4. În plus, referirea la persoana lui Iisus din versetul 14b nu este suficient dezvoltată. Construirea unei astfel de dinamici de separare și, în același timp, de unificare, doar pe baza unui singur termen, care, totuși, nu apare deloc în restul Evangheliei, ar fi, în opinia mea, un pic prea riscantă și ar presupune o nuanță teologică, pe care Koester nu o așteaptă cu adevărat de la destinatarii Evangheliei după Ioan. Dacă prologul face trimitere la Facere și apoi la evenimentele din Sinai, în versetele 14 și 16, atunci acest lucru este – contrar opiniei lui Koester – recognoscibil pentru cititor.

2.3. Dezvoltări tematice

În afară de conexiunea tematică orientată spre simbolismul templului, care este cel mai apropiat ca și conținut de locuire, *σκηνόω* a fost integrat și în alte linii tematice ale Evangheliei după Ioan. Aici, însă, există posibilitatea confruntării cu provocarea de a transfera sau de a traduce locuirea în concepte teologice inteligibile. După Coloe, Elna Mouton, subliniază importanța cuvântului *μενεῖν* la continuarea motivului locuirii din prolog în corpus și corelează In 1,14b cu următoarele pasaje din corpus: In 1,39; 6,56; 14,15-17; 15,1-17; 16,5-15; 17,23-25[41]. În același timp, Mouton împărtășește convingerea că linia tematică în care s-ar putea înscrie locuirea Logosului vizează, de fapt *prezența/absența* Logosului[42]. Într-un mod asemănător argumentează Scholtissek, potrivit căruia perechea conceptuală de *receptare/ne-receptare* a Logosului constituie nu doar o linie tematică a teologiei ioaneice, ci „axa semantică” a acesteia[43]. Dar, în opinia mea, o astfel de clasificare a locuirii în linii tematice structurate pe baza unor termeni mult prea generali, comportă pericolul de a descoperi referințe de conținut teologic peste tot în Evanghelia după Ioan. Dacă localizăm locuirea Logosului din punct de vedere teologic în astfel de conexiuni tematice, atunci locuirea poate fi legată de aproape toate episoadele și/sau de aproape toți termenii importanți ai Evangheliei.

Cele prezentate mai sus cu privire la posibilele conexiuni tematice între prologul și corpusul Evangheliei lui Ioan, cu un accent special pe textul de la In 1,14b, arată că perspectiva clasică și dominantă până în prezent este cea a hristologiei templului. Această legătură tematică poate fi însoțită sau completată și de alte referințe tematice similare, cum ar fi *prezența-absența* Logosului. Astfel, locuirea se poate corela cu

[41] Cf. E. Mouton, „Torah Reimag(in)ed between σάρξ and δόξα? Implied Household Ethos in the Fourth Gospel,” *Neotestamentica* 3 (2016): 93-112, aici p. 103-4.

[42] Cf. Mouton, „Torah Reimag(in)ed between σάρξ and δόξα?,” 104.

[43] Cf. Scholtissek, *„In ihm sein und bleiben“*, 194.

alți termeni, cum ar fi rămânerea (*μενεῖν*). În cele ce urmează, vom examina dacă Origen stabilește o astfel de conexiune tematică în contextul Comentariului său la Ioan. Înțelege Origen, în mod similar, *σκηνόω* din In 1,14b ca punct de plecare al unei linii de semnificație care trimite către tempul? Sau plasează el *σκηνόω* în alte conexiuni tematice? Și dacă da, care este scopul interpretării sale?

Comentariul la Evanghelia după Ioan al lui Origen, ca și cadru de receptare

Comentariul lui Origen la Evanghelia după Ioan este perceput și evaluat în mod diferit[44]. Pe de o parte, el este recunoscut ca o realizare exegetică excepțională. În această privință, Ronald Heine afirmă: „Perhaps no book of the Bible, certainly none of the New Testament, was so suited to Origen´s exegetical approach as the Gospel of John. In his *Commentary of the Gospel of John* we have the greatest exegetical work of the early church"[45]. John Anthony McGuckin este de acord: „This Commentary is an undoubted masterpiece of exegesis"[46]. Henri Crouzel argumentează într-o manieră similară și caracterizează Comentariul la Ioan al lui Origen drept „le chef-d´oeuvre d´Origène"[47]. Pe de altă parte, s-a susținut și că acest comentariu nu reflectă în totalitate exegeza Noului Testament a lui Origen, din cauza nuanțelor sale apologetice. Karen Jo Torjesen exprimă această convingere: „The commentary is very long with the result, for instance, that Book I contains a commentary on only 10 verses. This makes it difficult to study the exegetical procedure for a single verse. […] this commentary was written with twin objectives, to exegete John´s Gospel and to refute Heracleon´s commentary on the same. Thus the exegesis of John is not typical of Origen´s exegesis of New Testament texts"[48]. În orice caz, comentariul lui Origen constituie pe de o parte primul comentariu patristic la Evanghelia după Ioan, din care s-au păstrat părți substanțiale[49], iar pe de

---

[44] Pentru mai multe informații privind posibilele datări și locuri în care au fost alcătuite diferitele cărți ale Comentariului la Ioan al lui Origen, vezi P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, în *Christianisme Antique* 1 (Paris, 1977), 61f. 377-380; H. Crouzel, *Origène* (Paris, 1985), 63-78 și J. W. Trigg, *Origen* (London / New York, 2002), 17f. 36f.

[45] Ronald E. Heine, „Introduction," în Origen, *Commentary on the Gospel according to John. Books 1-10*, în *FOTC* 80, trad. Ronald E. Heine (Washington, 1989), 3.

[46] J. A. McGuckin, „Structural Design and Apologetic Intent in Origen´s *Commentary on John*," în G. Dorival și A. Le Boulluec, eds., *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993*, în *BETL* 118 (Leuven, 1995), 441-57, aici p. 457.

[47] Crouzel, *Origène*, 70.

[48] K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen´s Exegesis*, în *Patristische Texte und Studien* 28 (Berlin / New York, 1986), 21.

[49] Cf. C. Kannengiesser, ed., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*

altă parte un text important pentru analiza exegezei biblice a lui Origen[50], ca „der eigentliche Begründer der wissenschaftlichen christlichen Exegese"[51].

Studiile asupra Comentariului la Ioan al lui Origen, cu un accent deosebit pe descoperirea posibilelor traiectorii ale unor termeni și/sau concepte teologice, nu sunt noi. Agnès Aliau-Milhaud, de exemplu, discută modul în care termenul *προκοπή* a fost dezvoltat în cadrul comentariului menționat mai sus, din perspectiva celor trei categorii exegetice tipice lui Origen (literală, morală și alegorică)[52]. La nivel literal această dezvoltare are loc, potrivit lui Aliau-Milhaud, pe de o parte prin extinderea orizontului de receptare a termenului[53] și pe de altă parte prin explicitarea contextului în care apare el[54]. La nivelul moral al interpretării, Aliau-Milhaud observă fenomenul de re-scriere (*réécriture*) metaforică a textului biblic de către Origen, prin adăugarea de sensuri suplimentare cuvintelor analizate și prin introducerea de contraste între cuvinte pentru a obține o aprofundare a sensului termenului[55]. În fine, dezvoltarea conceptului din punct de vedere alegoric se poate realiza prin crearea unei progresii tematice între elemente (cuvinte) cu semnificații similare, dispersate în mai multe unități textuale ale Evangheliei după Ioan, pornind de la un singur termen[56]. Mai ales re-scrierea (*réécriture*) metaforică a textului de analizat[57] și construirea

(Leiden / Boston, 2006), 346.

[50] Cf. McGuckin, „Structural Design and Apologetic Intent," 457. În plus, vezi Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, 346: „He (Origen – CP) is almost the only ancient commentator who systematically studied the key terms of John, such as «spirit», «truth», «life», «light», «knowledge», and «glory» […]".

[51] E. Preuschen, „Einleitung. B. Litterargeschichtliches," în E. Preuschen, ed., *Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar*, în *GCS* 10 (Leipzig, 1903). În plus vezi C. Markschies, „Origenes und die Kommentierung des paulinischen Römerbriefes. Einige Bemerkungen zur Rezeption von antiken Kommentartechniken im Christentum des dritten Jahrhunderts und ihrer Vorgeschichte," în C. Markschies, *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien*, în *TU* 160 (Berlin / New York, 2007), 63-89, aici p. 75: „Der ursprünglich aus Alexandria stammende und hochgelehrte Origenes ist nach allem, was wir wissen, der erste christliche Theologe gewesen, der die allmähliche und punktuelle Rezeption der textphilologischen Methoden alexandrinischer Kommentartechnik entschlossen und durchgängig in seine Arbeitsmethode und Veröffentlichungen integriert hat".

[52] Cf. A. Aliau-Milhaud, „Progrès du texte, progrès de l´individu dans le Commentaire de Jean d´Origène," în G. Heidl și R. Somos, eds., *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of his Time. Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005*, în *BETL* 228 (Leuven, 2009), 13-23.

[53] Cf. Aliau-Milhaud, „Progrès du texte," 14.

[54] Cf. Aliau-Milhaud, „Progrès du texte," 15.

[55] Cf. Aliau-Milhaud, „Progrès du texte," 15-6.

[56] Cf. Aliau-Milhaud, „Progrès du texte," 20-3.

[57] A se vedea aici principiul hermeneutic numit *Réécriture* al lui Scholtissek, care preia și aprofundează principiul *Relecture* al lui Dettwiler. Scholtissek definește *Réécriture*

unei progresii de sens pornind de la un concept central[58] par să reprezinte două abordări interpretative care își găsesc un mediu optim de aplicare mai ales în Evanghelia după Ioan și se apropie de modelul hermeneutic al conexiunilor tematice. De altfel, în cadrul studiilor dedicate exegezei biblice origeniste, se poate percepe convingerea că analizele anterioare s-au concentrat prea puțin asupra legăturilor mai ample de semnificație din cadrul aceleiași opere exegetice[59]. O astfel de observație ar susține și justifica interesul studiului de față de a explora posibilele linii tematice orientate spre locuirea Logosului în ansamblul comentariului lui Origen la Evanghelia după Ioan.

1. Textul

Aparent, toate manuscrisele existente ale comentariului lui Origen la Ioan se bazează pe Codex Monacensis graecus 191 (secolul XIII), așa cum au arătat în mod convingător Alan E. Brooke[60] și Erwin Preuschen[61]. Deși ediții anterioare ale comentariului se bazau pe alte manuscrise (Ambrosius Ferraris – Codex Venetus Marcianus, Petrus D. Huet – Codex Regius, Carolus și Carolus Vincetius de la Rue/Delarue – Codex Barberinus și Codex Bodleianus, Carl Lommatzsch și Jacques P. Migne similar lui Delarue[62]), ediția critică a lui Preuschen pare să se fi impus în

drept „variierende Wiederaufnahme und vielschichtige Um-Schreibung ein und derselben Grundkonstellation durch den gleichen Autor" și afirmă că acest fenomen este sesizabil în Evanghelia după Ioan atât din punct de vedere literal, cât și din punct de vedere conceptural. Vezi Scholtissek, *„In ihm sein und bleiben"*, 135-6. De asemenea, Scholtissek, „Relecture und réécriture. Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung aufgewiesen am Prolog 1,1-18 und der ersten Abschiedsrede 13,31-14,31," în Scholtissek, *Textwelt und Theologie des Johannesevangeliums*, 173-202.

[58] A se vedea modelul hermeneutic *Repetition – Variation – Amplifikation*, așa cum a fost formulat de Thomas Popp. Cf. Popp, „Die Kunst der Wiederholung," 572-3. Pentru o discuție a conceptelor propuse de Popp vezi Scholtissek, „Die Textwelt des Johannesevangeliums," 22-5.

[59] Cf. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method*, 11-2: „All of the above studies are based upon the interpretation of general concepts in Origen's work, or the study of individual terms, or the comparison of individual sample of exegesis. But no one has taken a continuous commentary or homily and attempted to analyze the recurring structure of procedures and steps which Origen follows in the course of interpreting a complete text".

[60] Cf. A. E. Brooke, ed., *The Commentary of Origen on S. John´s Gospel*, vol. 2 (Cambridge, 1896).

[61] Cf. E. Preuschen, ed., *Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar*, în *GCS* 10 (Leipzig, 1903).

[62] Pentru o discuție detaliată a acestor manuscrise, vezi Preuschen, „Einleitung. A. Die Überlieferung," în Preuschen, ed., *Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar*, XXIII-LXI. În plus, vezi E. Corsini, ed., *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene* (Torino, 1968), 93-4 și Heine, „Introduction," 27.

timp. Acest lucru este poate demonstrat și de faptul că textul lui Preuschen servește drept bază pentru traducerile moderne (italiană[63], engleză[64], germană[65] și franceză[66]). Pentru acest studiu s-a folosit textul grecesc în ediția lui Preuschen, fiind consultate și traducerile germane ale lui Thümmel și Gögler.

În afară de cele nouă cărți (I, II, VI, X, XIII, XIX, XIX, XX, XXVIII, XXXII) ale Comentariului la Evanghelia după Ioan, care s-au păstrat fragmentar, există și o serie de fragmente atribuite lui Origen, care conțin în esență afirmații disparate ale aceluiași autor cu privire la unele pasaje din Evanghelia după Ioan. Autenticitatea lor a fost evaluată în mod diferit. În timp ce fragmentele reproduse în *Filocalia* Sf. Vasile cel Mare și a Sf. Grigore de Nazianz, în *Istoria bisericească* a lui Eusebiu de Cezareea și în *Apologia pro Origene* a lui Pamphilus au fost în general considerate ca fiind autentice[67], autenticitatea fragmentelor preluate din *Catenae* poate fi considerată drept controversată[68]. Acesta constituie principalul motiv pentru care ele (*Catenae*) nu sunt luate în considerare în acest studiu. În ciuda autenticității presupuse a fragmentelor din *Filocalie*, *Istoria bisericească* și *Apologia*, și acestea trebuie lăsate deoparte pentru studiul de față, deoarece conțin doar observații generale și, prin urmare, par irelevante pentru analiza posibilelor

---

[63] Cf. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, 110.

[64] Cf. Origen, *Commentary*, 28: „Our translation is based on the text of Preuschen".

[65] Cf. R. Gögler, „Einführung," în Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, trad. Rolf Gögler (Zürich / Köln, 1959), 89: „Der Übersetzung liegt die kritische Textausgabe zugrunde von E. Preuschen". A se vedea și H. G. Thümmel, „Einleitung," în *Origenes´ Johanneskommentar. Buch I-V*, în *STAC* 63, trad. Hans-Georg Thümmel (Tübingen, 2011), 21: „Meiner Wiedergabe des griechischen Textes liegt die Ausgabe von Preuschen zugrunde".

[66] Cf. C. Blanc, „Avant-propos," în Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, în *SC* 120, trad. Cécile Blanc (Paris, 1966), 41: „[…] il nous a semblé pouvoir nous en tenir au texte de l´édition de Preuschen […]".

[67] Cf. Heine, „Introduction," 9: „The authenticity of five of these fragments, which are drawn from the *Phylocalia* by Basil and Gregory of Nazianzus, the *Church History* of Eusebius, and the *Apology for Origen* by Pamphilus, is not questioned".

[68] Cf. R. Heine, „Can the Catena Fragments of Origen´s Commentary on John be trusted?," *VC* 2 (1986): 118-34, aici p. 131: „It seems to me that the evidence presented here should also warn us against placing too much confidence in any catena fragments attributed to Origen". A se vedea și J. Reuss, ed., *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, în *TU* 89 (Berlin, 1966), 368; apoi, foarte convingător, R. Devreesse, „Notes sur les chaines grecques de Saint Jean," *RB* 2 (1927): 192-215. Împotriva acestei opinii se poziționează R. Gögler, deși el descrie catenele drept moștenire origeniană prelucrată. Vezi Gögler, *Einführung*, 88-9: „Von den 106 aus Catenen gesammelten griechischen Fragmenten in der Ausgabe E. Preuschen ist zweifelsohne das Meiste echtes origenistisches Gut. Aber auf grund ihrer oft so überraschend prägnanten Definitionen und Zusammenfassungen und ihrer häufigen aristotelischen Terminologie halte ich sie für kommentierende Abschriften origenistischer Texte eines aristotelischen ausgerichteten Theologen".

conexiuni tematice bazate pe conceptul de locuire[69]. Extrasele reproduse în *Filocalie*, probabil din cărțile pierdute 4 și 5 ale comentariului lui Origen la Evanghelia după Ioan, abordează, pe de o parte, erorile lingvistice și limbajul simplu al Bibliei (*Περὶ σολοικισμῶν καὶ εὐτελοῦς φράσεως τῆς γραφῆς. Ἐκ τοῦ δ' τόμου τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην μετὰ τρία φύλλα τῆς ἀρχῆς*[70] – Cartea 4) și pe de altă parte utilitatea numeroaselor cuvinte și cărți și recunoașterea întregii Scripturi inspirate ca o singură carte (*Τίς ἡ πολυλογία καὶ τίνα τὰ πολλὰ βιβλία- Καὶ ὅτι πᾶσα ἡ θεόπνευστος γραφὴ ἓν βιβλίον ἐστιν. Ἐκ τοῦ ε' τόμου τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εἰς τὸ προοίμιον*[71] – Cartea 5). Mai mult, Eusebiu se referă, de asemenea, la informații din cartea a cincea a comentariului lui Origen la Ioan în contextul *Istoriei bisericești*, dar chiar și în acest caz, fragmentul selectat nu cuprinde nimic mai mult decât informații introductive despre epistolele nou-testamentare ale apostolilor lui Iisus: *Καὶ ἐν τῷ πέμπτῳ δὲ τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Ἐξηγητικῶν, ὁ αὐτὸς ταῦτα περὶ περὶ τῶν ἐπιστολῶν ἀποστόλων φησίνν*[72]. În sfârșit, o serie de extrase din același comentariu la Ioan al lui Origen pot fi identificate în *Apologia pro Origene* alcătuită de Pamphilus, care exprimă în mod similar observații teologice generale, în special cu privire la descrierea Fiului lui Dumnezeu. Pentru a ilustra acest lucru, să menționăm doar un singur exemplu: „Pamphilus. De eisdesm in quinto Libro de Evangelio secundum Joannem. Origenes. «Unigenitus Filius Salvator noster, qui solus ex Patre natus est, solus natura et non adoptione Filius est»"[73].

Cu toate acestea, investigația posibilelor conexiuni tematice din comentariul lui Origen la Ioan, orientate spre locuirea Logosului, se confruntă cu o serie de dificultăți. În primul rând, evidența textuală existentă indică faptul că, probabil, comentariul menționat mai sus nu a interpretat întreaga Evanghelie după Ioan. Ca urmare, perspectiva lui Origen asupra liniilor tematice menționate mai sus poate fi dedusă doar într-o măsură limitată, deoarece până la ultima carte existentă (XXXII) a comentariului său, el a reușit să interpreteze mai puțin de jumătate din Evanghelia după Ioan (până la In 13,33)[74]. Acest lucru nu înseamnă absolut deloc că până la In 13,33 Origen comentează întregul text al Evangheliei. Cu alte cuvinte, interpretarea făcută asupra textului ioaneic se referă la următoarele pasaje:

---

[69] Vezi Blanc, „Avant-propos," 40: „Le commentaire des versets 6 à 18 s´est perdu avec les livres III, IV et V, dont les courts fragments, conserves par la *Philocalie* et l´*Histoire Ecclésiastique* d´Eusèbe, sont des digressions qui ne commentent pas l´évangile selon Jean".

[70] Origène, *Philocalie, 1-20 sur Les Écritures*, în *SC* 302, trad. Marguerite Harl (Paris, 1983), IV, 270.

[71] Origène, *Philocalie*, V, 284.

[72] Eusebius Pamphilus, *Historia ecclesiastica*, în *PG* 20, VI, 581.

[73] *Apologia Pamphili Martyris pro Origene*, în *PG* 17, V, 580.

[74] Cf. Gögler, „Einführung," 88; Thümmel, „Einleitung," 7.

- In 1, 1-7: Cărțile I și II;
- In 1, 19-29: Cartea VI;
- In 2, 12-25: Cartea X;
- In 4, 13-53: Cartea XIII;
- In 8, 19-25: Cartea XIX;
- In 8, 37-53: Cartea XX;
- In 11, 39-57: Cartea XXVIII;
- In 13, 2-33: Cartea XXXII[75].

Deși nici întregul verset In 1,14 și nici partea de verset In 1,14b nu se regăsesc printre pasajele de text enumerate mai sus, pe care Origen le-ar fi interpretat, acesta tematizează atât întruparea Logosului, cât și locuirea Lui în sau printre oameni în cursul comentariilor sale la alte pasaje. Mai mult, unele dintre pasajele analizate de Origen în comentariul său la Ioan au fost identificate de către cercetătorii biblici actuali ca fiind relevante pentru dezvoltarea liniilor de sens în legătură cu locuirea Logosului (în special In 2,12-25; 4,13-53; 13,2-33[76]).

La întrebarea cu privire la varianta de text a Evangheliei lui Ioan folosită de Origen pentru comentariu său, există doar răspunsuri sub forma unor presupuneri. Bart Ehrmann își exprimă opinia că Origen este în general mai apropiat de tradiția alexandrină a textelor Noului Testament, care include Codex Sinaiticus și Codex Vaticanus[77]. William Petersen examinează mai îndeaproape textul primelor cinci cărți din comentariul lui Origen la Ioan și concluzionează că „in the Alexandrian-authored *Comm. Io.*, the major families […] are virtually equal"[78]. Cu toate acestea, potrivit lui Williams se poate detecta o ușoară accentuare a variantei vestice de text nou-testamentar în cadrul comentariului la Ioan: „it would be difficult not to point to the Western text: it has the most agreements, fewest disagreements, and most singular agreements"[79]. Dacă această tendință se poate observa și în cărțile ulterioare ale aceluiași comentariu, scrise în Cezareea, rămâne incert.

2. Locuirea Logosului ca asumare generică a existenței omenești

O primă linie de interpretare a textului din In 1,14b și a locuirii Logosului sau a lui Iisus conținută în cadrul comentariului la Ioan a lui Origen face referire la întrupare și, în consecință, prezintă locuirea în general ca o prezență

[75] Cf. Gögler, „Einführung," 88.

[76] Cf. Greene, „Integrating Interpretations of John 7, 37-39," 333-53; Coloe, *God dwells with us*, 65f. 85f.; Kerr, *The Temple of Jesus´ Body*, 67f. 167f.

[77] Cf. B. D. Ehrmann, *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*, în *NTTS* 33 (Leiden, 2006), 292.

[78] W. Petersen, „The Text of the Gospels in Origen´s Commentaries on John and Matthew," în C. Kannengiesser și W. Petersen, ed., *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, în *Christianity and Judaism in Antiquity* 1 (Notre Dame, 1988), 34-47, aici p. 43.

[79] Petersen, „The Text of the Gospels in Origen´s Commentaries," 43.

omenească-trupească a Logosului printre oameni. Origen descrie această formă de prezență și manifestare a Logosului ca formă a „prezenței istorice trupești a Mântuitorului printre noi” (*τῆς ἱστορουμένης σωματικῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας*[80]) sau ca „venirea lui trupească” (*σωματική ἐπιδημία*[81]). În acest sens, Iisus este supranumit de Origen „Iisus Cel după trup/cu trupul văzut” (*ὁ βλεπόμενος κατὰ σάρκα Ἰησοῦς*[82]).

2.1. Locuirea ca σκηνόω

În cadrul cărților păstrate ale comentariului la Ioan, Origen se referă la textul versetului In 1,14b o singură dată, din câte se poate constata. Acest lucru nu se întâmplă în contextul unui citat, ci al unei parafrazări. În prima carte a comentariului, cu ocazia discuției ample despre primul verset al Evangheliei lui Ioan și despre cuvântul *ἀρχή* conținut în el ca fiind începutul/originea cunoașterii, Origen face o diferență între două tipuri de cunoaștere: o cunoaștere conform naturii (*ἡ μὲν τῇ φύσει*[83]) și o cunoaștere care se manifestă în raport cu noi (ființele umane) (*ἡ δὲ ὡς πρὸς ἡμᾶς*[84]). Transferând această dublă înțelegere a cunoașterii la Logos, se poate susține că, potrivit naturii, începutul Său este Dumnezeirea, dar în raport cu noi umanitatea Sa. Cunoașterea manifestării omenești a lui Hristos de către ființele umane are loc ca urmare a întrupării și a locuirii sale printre oameni: „dar pentru noi «Logosul S-a făcut trup», ca să locuiască între noi, care, în primul rând, numai așa putem să-L înțelegem” (*πρὸς ἡμᾶς δὲ <τὸ> ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα σκηνώσῃ ἐν ἡμῖν, οὕτω μόνον πρῶτον αὐτὸν χωρῆσαι δυναμένοις*[85].) Astfel, în viziunea lui Origen atât întruparea, cât și locuirea Logosului apar ca semne ale condescendenței sale, în sensul că ambele au fost orientate *πρὸς ἡμᾶς*. Referirea lui Origen la prima parte a versetului In 1,14 este realizată prin citare și parafrazare[86]. În timp ce întruparea este exprimată cu ajutorul unei redări literale a textului biblic respectiv, partea imediat următoare a textului, referitoare la locuire, este

[80] Origenes, *Der Johanneskommentar*, XX, 12 (Preuschen, 341).

[81] Origenes, *Der Johanneskommentar*, VI, 4 (Preuschen, 110).

[82] Origenes, *Der Johanneskommentar*, I, 37 (Preuschen, 48).

[83] Origenes, *Der Johanneskommentar*, I, 18 (Preuschen, 22).

[84] Origenes, *Der Johanneskommentar*, I, 18 (Preuschen, 22).

[85] Origenes, *Der Johanneskommentar*, I, 18 (Preuschen, 23).

[86] Preuschen își exprimă opinia potrivit căreia citatele biblice din comentariu nu sunt dictate de Origen, ci au fost adaăugate ulterior de caligrafi. Vezi Preuschen, „Einleitung. B. Litterargeschichtliches,” LXXXIX: „Hat aber Origenes diktiert, so ist es durchaus unwahrscheinlich, dass er die grossen Citate aus dem Alten und Neuen Testamente mit diktiert hat. Vielmehr darf man annehmen, dass er (Origenes – CP) das Ausschreiben der Citate aus dem Alten und Neuen Testamente, die er in seinem Diktat irgendwie angegeben hatte, den Kalligraphen überliess, die ihm von Ambrosius gehalten wurden”.

menționată prin intermediul unei parafrazări, care reflectă poate mai bine înțelegerea reală a exegetului. Spre deosebire de textul biblic ioaneic, în care întruparea și locuirea Logosului sunt juxtapuse paratactic (prin *καὶ*), aici textul comentariului înlocuiește *καὶ* cu *ἵνα*, precum și indicativul (*ἐσκήνωσεν*) cu subjonctivul (*σκηνώσῃ*), profilând astfel locuirea Logosului printre oameni ca finalitate sau scop al întrupării. Mai mult, următoarea adăugire (*οὕτω μόνον πρῶτον αὐτὸν χωρῆσαι δυναμένοις*) susține ideea că locuirea de aici indică rămânerea trupească a lui Iisus printre oameni.

Comentariul lui Origen la Evanghelia după Ioan Ioan vorbește despre locuire ca *κατασκηνόω* nu numai în legătură cu Logosul sau Iisus. În contextul celei de-a doua cărți, atunci când interpretează versetul In 1,6 despre apariția Sf. Ioan Botezătorul, Origen discută despre faptul, menționat în text, că Ioan a fost trimis de Dumnezeu. Printre variantele de explicații ale trimiterii lui Ioan identificate de exeget se numără și posibilitatea ca Ioan să fi fost un înger[87]. Ca înger, Ioan ar fi putut fi trimis în trup omenesc, așa cum se deduce dintr-o scriere apocrifă care circula printre evrei, numită *Rugăciunea lui Iosif*[88]. Se pare că Origen citează din ea un pasaj care susține presupunerea sa și reproduce o afirmație a îngerului lui Dumnezeu Uriel, care afirmă că s-a coborât pe pământ și a locuit printre oameni (*κατεσκήνωσα ἐν ἀνθρώποις*[89]). Atât din contextul mai restrâns al scrierii apocrife citate *Rugăciunea lui Iosif*, cât și din logica interpretării lui Origen în această privință, s-ar putea argumenta că locuirea îngerului sus-numit printre oameni poate fi interpretată nu în direcția unei prezențe (poate) spirituale în interiorul omului, ci ca o acceptare a modului de existență umană. În consecință, îngerul se manifestă într-un mod perceptibil din partea oamenilor, și anume trupește.

2.2. Locuirea ca *ἐπιδημέω*

În afară de *σκηνόω*, Comentariul lui Origen la Ioan prezintă locuirea Logosului și prin intermediul altor concepte sinonime. Spre sfârșitul primei cărți, Origen se întoarce din nou la distincția dintre divin și uman în Logos. Tipic pentru caracterizarea Logosului ca Dumnezeu este versetul In 1,1, în timp ce umanitatea sa este exprimată în mod adecvat de In 1,14. În calitate de Fiu întrupat, Logosul primește, potrivit lui Origen, rolul de mediator și mesager și, în consecință, proclamarea voinței Tatălui pare să devină una dintre cele mai importante sarcini ale Sale. Origen asociază acestei activități de proclamare a Logosului întrupat o imagine preluată din Apocalipsă, în care Logosul credincios și adevărat stă pe un cal alb[90].

---

[87] Origenes, *Der Johanneskommentar*, II, 31 (Preuschen, 88).

[88] Origenes, *Der Johanneskommentar*, II, 31 (Preuschen, 88): „[…] *τῶν παρ᾽ Ἑβραίοις φερομένων ἀποκρύφων τὴν ἐπιγραφομένην «Ἰωσὴφ προσευχήν»*”.

[89] Origenes, *Der Johanneskommentar*, II, 31 (Preuschen, 88).

[90] Origenes, *Der Johanneskommentar*, I, 38 (Preuschen, 49).

Un astfel de portret al Logosului are ca scop să evidențieze vocea Logosului care locuiește cu noi (*ὁ ἡμῖν ἐπιδημῶν λόγος*[91]). Conotația de aici a expresiei de locuire a Logosului confirmă opinia, așa cum a arătat și Lampe, că locuirea menționată ar putea fi înțeleasă ca locuire trupească pe pământ, ca urmare a întrupării Sale[92].

De asemenea, la începutul cărții a 28-a din comentariul său, când Origen face o exegeză a textului care tematizează învierea lui Lazăr, el folosește *ἐπιδημέω* într-un mod similar, în sensul că prezența trupească a Logosului pe pământ este exprimată de două ori prin intermediul acestui cuvânt. În contextul interpretării pasajului menționat mai sus, Origen își îndreaptă atenția și asupra mulțimii care participă la scena învierii. Origen îi caracterizează drept oameni care nu credeau încă că Dumnezeu L-a trimis pe Iisus, și că acest Cuvânt, venind de la Dumnezeu, își luase locașul printre oameni (*Ἰησοῦν ἀπέστειλεν ὁ θεὸς καὶ ὅτι ὁ λόγος οὗτος θεόθεν ἀνθρώποις ἐπιδεδήμηκεν*[93]). În urma minunii săvârșite de Iisus, trecătorii au fost uimiți și au ajuns să creadă că acel Cuvânt, care a făcut viu pe acela (Lazăr - C.P.) este de la Dumnezeu și locuiește printre oameni (*θαυμάσας πιστεύσαι ἄν ποτε τῷ ζωοποιήσαντι αὐτὸν λόγῳ. ὡς θεόθεν ἀνθρώποις ἐπιδημήσαντι*[94]).

3. Locuirea Logosului ca prezență duhovnicească în om

Dacă prima linie de interpretare a locuirii Logosului sau a lui Iisus se referă la prezența Sa trupească pe pământ printre ceilalți oameni, un al doilea nivel de explicare a aceleiași locuiri, conform interpretării lui Origen, se referă la accentul pus pe prezența (locuirea) interioară-spirituală a Logosului în om. Astfel, se poate observa o dinamică interpretativă potrivit căreia locuirea Logosului ar putea fi considerată atât exterioară-trupească, cât și interioară-duhovnicească. În consecință, Origen scrie despre prezența Logosului în fiecare (*λόγου τοῦ ἐν ἑκάστῳ*[95]), despre Logosul din noi (*τὸν ἐν ἡμῖν λόγον*[96]) sau despre Logosul desăvârșit în noi (*τῷ ἐν ἡμῖν συμπληρουμένῳ λόγῳ*[97]).

Cu toate acestea, se pare că o astfel de locuire duhovnicească a Logosului în om (în sufletul omului), nu se întâmplă, conform înțelegerii origeniste, independent de disponibilitatea umană, ci mai degrabă are aceasta ca o condiție prealabilă. În prima parte a cărții a 10-a a Comentariului său la Ioan, Origen discută importanța

---

[91] Origenes, *Der Johanneskommentar*, I, 38 (Preuschen, 49).
[92] Vezi „*ἐπιδημέω*," în Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 521.
[93] Origenes, *Der Johanneskommentar*, XXVIII, VI (Preuschen, 396).
[94] Origenes, *Der Johanneskommentar*, XXVIII, VI (Preuschen, 396).
[95] Origenes, *Der Johanneskommentar*, II, 15 (Preuschen, 71).
[96] Origenes, *Der Johanneskommentar*, II, 15 (Preuschen, 72).
[97] Origenes, *Der Johanneskommentar*, II, 24 (Preuschen, 81).

trupului omenesc asumat de Logos, pentru perceperea și înțelegerea revelației de către oameni: „Fără om (fără umanitatea asumată a Logosului), nu am fi înțeles semnificația mântuitoare a Logosului, dacă El ar fi rămas așa cum era la început cu Dumnezeu Tatăl și nu și-ar fi asumat un om (natura umană)”[98]. Modul în care umanitatea Logosului interacționează cu El sau Îl primește, funcționează, potrivit lui Origen, ca model pentru ființele umane, care se pot inspira de aici pentru a primi același Logos: „După El, și noi vom putea acum să primim Logosul, fiecare după măsura lui și după cât și ce loc îi facem în sufletele noastre”[99] (*ὁποίαν αὐτῷ ποιοῦμεν καὶ πηλίκην χώραν ἐν τῇ ψυχῇ ἡμῶν*[100]). Deși Origen nu discută aici în detaliu modul în care cineva ar putea face loc Logosului în sufletul său, el revine în altă parte a Comentariului său asupra condițiilor de împlinit pentru dobândirea Logosului: „Atât timp cât păstrăm sămânța adevărului, așezată în sufletul nostru, (*τὰ ἐνσπαρέντα ἡμῶν τῇ ψυχῇ τῆς ἀληθείας σπέρματα*[101]) și principiile adevărului, atât timp cât cuvântul nu s-a depărtat de la noi (*οὐδέπω ἀπελήλυθεν ἀφ᾽ ἡμῶν ὁ λόγος*[102]) [...] Dar dacă suntem corupți de influența răului din noi, atunci El va spune: «Mă duc de aici»”[103]. De aici rezultă necesitatea unui comportament moral adecvat din partea oamenilor, ca o condiție pentru a obține sau a păstra Logosul în sufletele lor. Altfel s-ar putea întâmpla ca Logosul să părăsească aceste suflete.

Origen este însă conștient și de faptul că sufletul uman poate fi nu numai locul de odihnă al Logosului, ci și al lui Satana și, prin urmare, câmpul de luptă între bine și rău. În interpretarea textului din In 13,26 privind descoperirea lui Iisus despre trădarea lui Iuda, Origen încearcă să descrie cum s-a produs această trădare: „După ce pacea [prietenia cu Iisus] a fost luată de la Iuda, a intrat în el Satana, care căuta mereu prilejuri de intrare în sufletul lui (*ὁ ἐπιτηρῶν καιροὺς τῆς εἰς τὴν*

---

98 Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, X, 6 (Gögler, 215): „Ohne den Menschen (ohne die angenommene Menschheit des Logos), hätten wir die Heilsbedeutung des Logos nicht erfaßt, wenn Er geblieben wäre, wie Er im Anfang bei Gott, dem Vater, war und nicht einen Menschen (Menschennatur) angenommen hätte”.

99 Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, X, 6 (Gögler, 215): „Nach Ihm werden nun auch wir imstande sein, den Logos aufzunehmen, jeder nach dem Maß und der Weise, wieviel und welchen Raum in unserer Seele wir Ihm machen”.

100 Origenes, *Der Johanneskommentar*, X, 6 (Preuschen, 176).

101 Origenes, *Der Johanneskommentar*, XIX, 12 (Preuschen, 312).

102 Origenes, *Der Johanneskommentar*, XIX, 12 (Preuschen, 312).

103 Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, XIX, 12 (Gögler, 295): „Solange wir den Samen der Wahrheit, der in unserer Seele gelegt ist, und die Prinzipien der Wahrheit bewahren, solange ist das Wort noch nicht von uns weggegangen […] Wenn wir aber vom Einfluss der Bosheit in uns verdorben sind, dann wird Er sagen: «Ich gehe dahin»”.

ψυχὴν εἰσόδου αὐτοῦ[104])"[105]. Prezența lui Satan în sufletul lui Iuda are ca premisă îndepărtarea din același suflet a păcii aduse de Iisus. În același timp, Origen subliniază disponibilitatea constantă a Satanei de a intra în acele suflete umane, care îi fac loc.

3.1. Locuirea ca ἐνοικέω

Întorcându-și atenția asupra versetului al doilea din primul capitol al Evangheliei după Ioan în cadrul celei de-a doua cărți a comentariului său, Origen concluzionează, printre altele, că tot ceea ce face Logosul lui Dumnezeu, face în dreptate (*ἐν δικαιοσύνῃ*[106]). În consecință, Logosul judecă și luptă în dreptate (*κρίνειν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ πολεμεῖν ἐν δικαιοσύνῃ*[107]). Această luptă trebuie purtată mai ales pe plan spiritual: „[...] El (Logosul - CP) se luptă astfel împotriva dușmanilor cu rațiunea (logos) și cu dreptatea, pentru ca cele alogice și nedrepte să fie înlăturate, Logosul locuind în același timp <în suflet> și făcându-l drept (*ἐνοικήσῃ καὶ δικαιώσῃ*[108]), prin alungarea adversității din sufletul celui (*ἐκβάλλων τὰ ἐναντία τῆς ψυχῆς*[109]) care a fost, ca să zicem așa, dus captiv la mântuire prin Hristos"[110]. Spre deosebire de pasajele de mai sus despre locuirea Logosului, care reprezintă șederea Sa omenească-trupească pe pământ, modul de locuire exprimat pe seama verbului *ἐνοικέω* indică cel mai probabil prezența duhovnicească a Logosului în sufletul omului. Prezența Sa acolo nu rămâne ineficientă, ci determină o curățire a sufletului prin îndepărtarea din el a ceea ce este alogic, potrivnic și nedrept. Astfel, obținerea mântuirii este influențată de o pregătire corespunzătoare a sufletului omului.

3.2. Locuirea ca ἐπιδημέω

Locuirea Logosului ca prezență duhovnicească a acestuia în ființele umane sau în sufletele oamenilor poate fi descrisă în Comentariul lui Origen la Ioan și prin intermediul verbului *ἐπιδημέω*. În contextul cărții a 32-a, atunci când Origen se ocupă de interpretarea textului din In 13,20, el subliniază importanța apostolatului

[104] ORIGENES, *Der Johanneskommentar*, XXXII, 22 (PREUSCHEN, 464).

[105] ORIGENES, *Das Evangelium nach Johannes*, XXXII, 22 (GÖGLER, 387): „Nachdem der Friede [die Freundschaft mit Jesus] von Judas genommen war, fuhr der Satan in ihn, der schon immer Gelegenheiten suchte zum Einzug in seine Seele".

[106] PREUSCHEN, *Der Johanneskommentar*, II, VI, 61.

[107] PREUSCHEN, *Der Johanneskommentar*, II, VI, 61.

[108] PREUSCHEN, *Der Johanneskommentar*, II, VI, 61.

[109] PREUSCHEN, *Der Johanneskommentar*, II, VI, 61.

[110] THÜMMEL, *Johanneskommentar*, II, VII, 123: „[…] er (der Logos – CP) so gegen die Feinde mit Vernunft (Logos) und Gerechtigkeit streitet, daß das Alogische und das Ungerechte weggenommen wird, der Logos «der Seele» sowohl einwohne wie sie gerechtmache, indem er das Widrige aus der Seele dessen hinauswirft, der sozusagen zum Heil durch Christus gefangengeführt wurde".

și susține opinia potrivit căreia nu numai cei doisprezece ucenici ai lui Iisus, ci și îngerii, profetul Isaia, Sf. Ioan Botezătorul și chiar Iisus Hristos ar putea fi numiți apostoli. Origen face o diferență între două moduri de primire a lui Iisus. Un prim mod este primirea mediată, adică primirea Logosului prin intermediul celor care Îl propovăduiesc. A doua modalitate de primire a lui Iisus este, potrivit lui Origen, cea nemediată: „Dar cel care nu Mă primește prin intermediul unuia dintre apostolii Mei, ci vrea să Mă înțeleagă ca pe Cel care locuiește în sufletele celor care s-au pregătit să Mă primească (*ἐπιδημοῦντα ταῖς τῶν εὐτρεπισάντων ἑαυτοὺς πρὸς τὴν ἐμὴν παραδοχὴν ψυχαῖς*[111]), acela Îl primește pe Tatăl, care M-a trimis pe Mine, astfel încât nu numai Eu, Hristosul, sunt în el, ci și Tatăl”[112]. Și în acest pasaj Origen corelează locuirea Logosului în sufletele oamenilor cu pregătirea corespunzătoare a lor pentru primirea Logosului. Conform înțelegerii lui Origen, această a doua formă nemijlocită de primire este în mod clar superioară primei forme mediate.

4. Lectura Evangheliei după Ioan din perspectiva locuirii duhovnicești a Logosului în oameni

Spre deosebire de locuirea ca petrecere trupească a Logosului printre oameni, Origen arată o tendință clară de a înțelege locuirea aceluiași Logos predominant ca o prezență spirituală în oameni sau în sufletele oamenilor. În consecință, el întreprinde o lectură a Evangheliei după Ioan din această perspectivă și identifică unele pasaje care favorizează o astfel de interpretare. În acest context, Origen subliniază în mod decisiv funcția prepoziției *ἐν*, care a fost interpretată acum ca „în” și nu (mai) ca „printre” sau „între”.

4.1. Ioan 1,26: În mijlocul vostru stă Cel pe Care nu-L cunoașteți

În cea de-a doua carte a comentariului său la Evanghelia după Ioan, Origen abordează exegetic acest pasaj, folosind cuvintele Sf. Ioan Botezătorul ca o mărturie a prezenței interioare-spirituale a Logosului în ființa umană. Origen scrie după cum urmează: „În acest sens, este vorba de un pasaj de la începutul lui Ioan: „Și pentru că în mijlocul întregului trup se află inima (ἐν μέσῳ τοῦ παντὸς εἶναι σώματος τὴν καρδίαν[113]) și în inimă se află principiul călăuzitor (ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικόν[114]), vezi dacă nu cumva <cuvântul> «*În mijlocul vostru este cel pe care nu-l*

[111] Origenes, *Der Johanneskommentar*, XXXII, 17 (Preuschen, 454).

[112] Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, XXXII, 17 (Gögler, 378): „Wer Mich aber nicht durch einen meiner Apostel aufnimmt, sondern Mich fassen will als Den, der den Seelen derer einwohnt, die sich zu meinem Empfang bereit gemacht haben, den nimmt der Vater auf, der Mich gesandt hat, so daß nicht nur Ich, der Christus, in ihm ist, sondern auch der Vater”.

[113] Origenes, *Der Johanneskommentar*, II, 35 (Preuschen, 94).

[114] Origenes, *Der Johanneskommentar*, II, 35 (Preuschen, 94).

cunoașteți» poate fi înțeles ca vorbind despre Logosul, Care este în fiecare (τὸν ἐν ἑκαστῳ λόγον[115])”[116]. În scopul de a ilustra prezența spirituală a Logosului în om, Origen recurge aici la o comparație. Așa cum în centrul corpului se află inima, iar în centrul inimii se găsește principiul călăuzitor (ca cea mai importantă parte a sufletului/intelectul[117]), tot așa Logosul se află în fiecare persoană umană. Toshio Mikoda îl identifică pe *ἡγεμονικός* ca fiind „the essential bearer of the λόγος“[118] în ființa umană. În acest sens, după părerea mea, poate fi ilustrată centralitatea prezenței Logosului în ființa umană, căruia nu i se acordă astfel un rol secundar, ci mai degrabă partea cea mai importantă a ființei umane.

4.2. Ioan 2,12: Și acolo n-a rămas decât puține zile; Ioan 13,33: Fiilor, încă puțin timp sunt cu voi

Deși la prima vedere ar fi greu de stabilit o legătură între tema locuirii spirituale a Logosului în om și textul din In 2,12, Origen subliniază importanța termenului „*rămânere*” și îl pune în legătură cu textul din Mt 28,20. Ca urmare, exegetul se întreabă dacă după toate zilele acestui timp al lumii, Logosul nu va mai fi acolo. Pentru a clarifica această chestiune a formei de prezență a Logosului, Origen face o distincție între rămânerea Logosului sau a lui Iisus *cu* oamenii și rămânerea sa *în* oameni: „Dar trebuie spus că «Eu sunt la voi» nu înseamnă același lucru cu «Eu sunt în voi»”[119]. Rămânerea Logosului *în* reprezintă o formă de prezență superioară în comparație cu rămânerea Sa *cu*: „Poate că nu ar trebui să spunem, de fapt, că Mântuitorul este «în» cei care exersează ucenicia la El, ci mai degrabă că este «cu» ei, atât timp cât nu au ajuns încă în Duh la «timpul sfârșitului lumii»”[120]. Cu alte cuvinte, Logosul este sau rămâne *în* cei care sunt avansați duhovnicește, în timp ce începătorii pot experimenta doar rămânerea Logosului *cu/la* ei. Atunci când acești începători au dobândit suficientă experiență spirituală și astfel progresează, ei pot percepe și Logosul ca fiind sau rămânând în ei: „Dar când ei

---

[115] Origenes, *Der Johanneskommentar*, II, 35 (Preuschen, 94).

[116] Origenes, *Johanneskommentar*, II, 35 (Thümmel, 179): „Und siehe, ob, da inmitten des ganzen Körpers das Herz und im Herzen das Leitprinzip ist, das «Wort» *Mitten unter (in) euch steht der, den ihr nicht kennt*, nicht von dem Logos, der in jedem ist, verstanden werden kann”.

[117] Vezi „*ἡγεμονικός*,” în Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 600.

[118] Mikoda, „*ἩΓΕΜΟΝΙΚΟΝ* in the Soul,” 462.

[119] Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, X, 10 (Gögler, 216): „Dazu ist aber zu sagen, dass «Ich bin bei euch» nicht dasselbe besagt wie «Ich bin *in* euch»”.

[120] Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, X, 10 (Gögler, 216-7): „Vielleicht sollte man nicht eigentlich sagen, der Erlöser sei «in» denen, die sich in seine Jüngerschaft einüben, Er sei vielmehr «bei» ihnen, solange sie noch nicht im Geiste ans «Ende der Weltzeit» gelangt sind”.

privesc sfârșitul «lumii răstignite pentru ei» ca pe un lucru prezent, în măsura în care acest lucru se bazează pe propria lor voință, atunci Iisus nu mai este «cu ei», ci «în ei» și pot spune: «Nu mai sunt eu cel care trăiește, ci Hristos care trăiește în mine»”[121]. Această schimbare sau acest progres în modul de prezență a lui Iisus este determinată de un comportament moral corespunzător al oamenilor, care constă în renunțarea lor la tot ceea ce este lumesc.

Mai târziu în comentariul său (Cartea 32), când Origen analizează textul din In 13,33, el oferă o interpretare diferită. Mai precis, în acest caz Origen compară rămânerea lui Iisus cu ucenicii săi (așa cum este exprimată în In 13,33) cu faptul că Iisus stă în mijlocul celor care nu-L cunosc, așa cum scrie în In 1,26: „Dar observați că nu este același lucru atunci când El este «cu» cineva (*εἶναι μετά τινος*[122]) (care, conform promisiunii, este acordat [doar] celor vrednici) (*ὅπερ ἐν ἐπαγγελίᾳ ὡς ἀξίοις δίδοται*[123]), ca aceasta, că El, ca necunoscut, este și «în mijlocul» necunoscătorilor”[124]. După cum s-ar putea concluziona cu ușurință din textul citat mai sus, Origen atribuie de data aceasta o semnificație mai mare rămânerii Logosului sau a lui Iisus cu oamenii, în comparație cu rămânerea lui în mijlocul lor. În opinia mea, ceea ce ar fi important în această diferențiere făcută de Origen nu este neapărat sensul în sine al cuvântului *cu* sau *în* mijlocul oamenilor, ci caracterizarea publicului care percepe această locuire a Logosului. Cu alte cuvinte, Origen ar trebui să se decidă între rămânerea lui Iisus cu ucenicii săi și deci cu cei vrednici și rămânerea Lui în mijlocul celor care nu-l recunosc.

4.3. Ioan 2,13-25: Curățirea templului

La fel ca unii exegeți biblici moderni, Origen înțelege scena ioaneică a curățirii templului ca un semn clar al depășirii sau anulării de către Iisus a cultului tradițional al templului. În acest sens, el scrie în cartea a 10-a a comentariului său următoarele: „[...] Iisus a dat un semn [...] și anume că nu mai sunt jertfe văzute (*μηκέτι [...] κατὰ τὰς αἰσθητὰς θυσίας*[125]) care să fie oferite în acest templu de către preoți ca închinare”[126]. În schimb, Origen propune practicarea unui cult spiritual, în contextul

---

[121] Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, X, 10 (Gögler, 217): „Wenn sie aber das Ende der «Welt, die ihnen gekreuzigt ist», als ein [für sie] Gegenwärtiges schauen, soweit das auf ihrer eigenen Bereitschaft beruht, dann ist Jesus nicht mehr «bei ihnen», sondern «in ihnen» und sie können sprechen: «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir»”.

[122] Origenes, *Der Johanneskommentar*, XXXII, 30 (Preuschen, 477).

[123] Origenes, *Der Johanneskommentar*, XXXII, 30 (Preuschen, 477).

[124] Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, XXXII, 30 (Gögler, 401).

[125] Origenes, *Der Johanneskommentar*, X, 24 (Preuschen, 196).

[126] Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, X, 24 (Gögler, 226): „[…] Jesus gab ein Zeichen […] dafür nämlich, daß in diesem Tempel von den Priestern keine sichtbaren Opfer

în care funcția templului ar putea fi preluată de sufletul uman: „Un templu natural, însă, poate fi și sufletul, bine format în spiritualitatea sa (*δύναται δὲ καὶ φύσει ἱερὸν εἶναι ἡ εὐφυὴς [...] ψυχὴ*[127]), în care Iisus se urcă [...] Înainte de a-l lua sub oblăduirea Lui, El găsește în acel suflet doar impulsuri pământești nerezonabile și potrivnice (*ἐν ᾗ εὑρίσκεται [...] γήϊνα καὶ ἀνόητα καὶ χαλεπὰ κινήματα*[128]). Ceea ce acolo apare în mod fals ca fiind bun este alungat de Iisus prin cuvântul Său împletit din învățături care povățuiesc și conving”[129]. Paralela dintre templul din Ierusalim și sufletul uman ca templu este clară. Așa cum Iisus se înalță în acel templu istoric, tot așa intră și în templul sufletului. Dacă Iisus găsește acolo obiecte și animale nepotrivite, pe care le alungă, el găsește și impulsuri pământești și potrivnice în sufletul uman, pe care le alungă prin cuvântul Său. Un astfel de transfer al funcției de templu către sufletul uman sugerează, pe lângă conotația spirituală clară, posibilitatea de a multiplica templul sau locația templului. Dacă templul istoric era legat de un singur loc, templul spiritual poate fi găsit în mai multe locuri, și anume în fiecare suflet uman care primește Logosul sau învățătura Sa.

Concluzii

Dacă se compară liniile tematice identificate și discutate în contextul cercetării și exegezei biblice a Noului Testament în legătură cu locuirea Logosului din In 1,14b cu modul în care astfel de conexiuni de sens au fost tematizate în comentariul lui Origen la Evanghelia după Ioan, pot fi evidențiate următoarele aspecte:

a) După toate aparențele, Origen observă posibilele conexiuni tematice datorate termenului *σκηνόω* nu dintr-o perspectivă literală, ci contextuală sau tematică. Ca urmare, Origen este mai puțin interesat de cuvântul în sine (*σκηνόω*) și mai mult de semnificația care trebuie dedusă din el (locuire ca prezență sau manifestare/ accesibilitate a Logosului), pe care o urmărește sau o dezvoltă;

b) Locuirea Logosului ca *σκηνόω* este din partea lui Origen menționată exclusiv pentru descrierea prezenței trupești a Logosului și, prin urmare, asociată cu întruparea Sa. În acest context, Origen înțelege textul din In 1,14b (*ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*) ca fiind petrecerea Logosului ca om printre oameni;

c) În scopul descrierii locuirii duhovnicești a Logosului în sufletele umane,

---

mehr als Gottesdienst dargebracht werden sollten”.

[127] Origenes, *Der Johanneskommentar*, X, 24 (Preuschen, 196).

[128] Origenes, *Der Johanneskommentar*, X, 24 (Preuschen, 196).

[129] Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, X, 24 (Gögler, 226-7): „Ein naturhafter Tempel kann aber auch die in ihrer Geistigkeit wohlgestaltete Seele sein, in die Jesus emporsteigt […] Bevor Er sie in Zucht nimmt, findet Er in dieser Seele nur irdische und unvernünftige und widrige Regungen. Was darin fälschlicherweise als gut erscheint, wird von Jesus durch sein aus aufweisenden und überführenden Lehren geflochtenes Wort ausgetrieben”.

Origen folosește *ἐνοικέω* și *ἐπιδημέω*. Mai mult, în contextul lecturii Evangheliei după Ioan din perspectiva locuirii spirituale, prepoziția *ἐν* joacă un rol central, exprimând cu exactitate localizarea acestei locuiri în oameni. Semnificația mai profundă a lui *ἐν* este subliniată și de Origen prin comparația cu prepoziția *μετά*;

d) În consecință, la Origen se observă o dezvoltare tematică a înțelegerii locuirii Logosului în trei etape:

i. Locuirea Logosului ca locuire trupească-pământească printre oameni, cu accent clar pe întruparea Sa;

ii. Locuirea Logosului ca prezență spirituală în ființele umane sau în sufletele oamenilor;

iii. Lectura altor pasaje din Evanghelia după Ioan din această perspectivă a prezenței spirituale a Logosului în sufletele oamenilor.

e) Spre deosebire de mediul actual al cercetării și exegezei biblice a Noului Testament, linia de semnificație a locuirii Logosului identificată de Origen în Evanghelia după Ioan și dezvoltată în comentariul său nu se referă, din câte am putut constata, în primul rând la o hristologie a templului, ci la o hristologie orientată atât spre locuirea trupească-pământească, cât și spre cea spirituală-interioară a Logosului între sau în ființele umane. Prin urmare, se pot observa aici accente antropologic-soteriologice;

f) Această dublă linie tematică (locuirea trupească și spirituală a Logosului) corespunde structurii teologice a exegezei și înțelegerii biblice a lui Origen, care se caracterizează prin dezvoltarea atât a sensului literal, cât și a sensului spiritual al textelor biblice[130];

g) Dacă în cadrul interpretării biblice a lui Origen, se poate discerne o mișcare de la sensul literal la sensul spiritual, atunci, de asemenea, în legătură cu linia de sens observată aici, se poate detecta o schimbare de accent sau de dinamică de la locuirea trupească inițială la prezența spirituală ulterioară în sufletele oamenilor;

h) Deși în părțile păstrate ale comentariului la Ioan, doar patru pasaje (In 1,26; 2,12; 2,13-25; 13,33) au fost lecturate de Origen în lumina prezenței interioare a Logosului în ființele umane, se poate presupune pe bună dreptate că în cărțile acum pierdute și alte pasaje din Evanghelia lui Ioan ar fi putut fi reflectate dintr-o perspectivă similară.

---

[130] Cf. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method*, 138-9.

*

La ceas aniversar, trimit părintelui profesor Ioan Chirilă gândurile mele de bine și de apreciere pentru maniera în care, competent și echilibrat, s-a impus în spațiul teologic academic național și internațional, devenind pentru noi, cei mai tineri, un model demn de urmat.

Împlinirea poruncilor după Cartea Psalmilor[1]

Ion Reşceanu
preot lector universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea din Craiova
ionresceanu@yahoo.com

Introducere

În contextul realității vieții creștine a zilelor noastre, constatăm, din păcate, că vorbim tot mai mult despre credință în termini conceptuali, trecând cu vederea modul în care Sfânta Scriptură ne descoperă credința, semnificația și folosul ei. Lipsa unei relații personale cu Dumnezeu și înstrăinarea de semeni ne conduce, în mod inevitabil, spre abstractizarea credinței, pe care, potrivit Scripturii, nu o mai înțelegem în termeni de „relație și act" prin care noi ne raportăm sau relaționăm cu Dumnezeu și cu semenii. Acest lucru poate fi schimbat doar prin „făptuire", prin lucrarea poruncilor care-l așeză pe om, cu adevărat, în realitatea credinței pe care o face vie și roditoare. În cadrul Sfintelor Scripturi, Cartea Psalmilor, prin caracterul ei de sinteză teologică în formă imnică/doxologică, are menirea de a oferi o multitudine de posibilități în planul aprofundării unor teme fundamentale pentru credința și formele ei concrete de manifestare prin lucrarea poruncilor. De aceea, în lucrarea de față ne-am propus să realizăm o prezentare cu caracter general a modului în care păzirea și împlinirea poruncilor este reflectată în Cartea Psalmilor, cu un accent mai mare pe așa-zișii Psalmi ai Torei, încercând să surprindem, în special, aspecte de actualitate pentru viața duhovnicească a credincioșilor noștri.

Funcţiile psalmilor din perspectivă patristică

Despre Cartea Psalmilor s-a spus că a devenit atât de cunoscută și atât de intens folosită în Biserica creştină a primelor veacuri grație emulației pe care a generat-o în lumea creștină, de la un capăt la celălalt, lucrarea Sfântului Atanasie cel Mare despre „Viața Sfântului Antonie cel Mare", în care se găsesc câteva mențiuni despre ajutorul pe care cântarea psalmilor i le-a dat marelui părinte al pustiei egiptene în lupta sa cu ispitele diavolești.

---

[1] Acest studiu este preluat parțial și adaptat din lucrarea autorului *Credința și formele ei de manifestare după Vechiul Testament* (Craiova: Mitropolia Olteniei, 2023).

Acesta se pare că a fost elementul determinant care, în cea de-a doua jumătate a secolului al IV-lea, a făcut din Cartea Psalmilor cel mai însemnat mijloc pentru rugăciune și pentru lucrarea duhovnicească a creștinilor de pretutindeni. În viața Sfântului Antonie, Psalmii nu sunt citați mai frecvent decât alte texte scripturistice. Totuși, cele câteva referințe ale Sfântului Antonie despre lupta sa împotriva demonilor cu ajutorul psalmilor au generat un val de entuziasm fără precedent, ce a cuprins întreaga Biserică în ultimele decenii ale veacului al IV-lea. Această adevărată mișcare psalmodică a făcut ca Psaltirea să ia treptat locul altor texte biblice în cultul ascetic și nu numai[2]. Cu toate acestea, nu trebuie să înțelegem că Psalmii, în primele trei veacuri ale Bisericii creștine, nu ar fi avut un rol important în cântarea liturgică comună, care era legată în continuare de tradiția iudaică anterioară[3]. De asemenea, trebuie să înțelegem că această adevărată mișcare psalmoldică declanșată în sânul Bisericii în ultima parte a „veacului de aur" depășea cu mult granițele vieții liturgice, având multiple implicații în viața și lucrarea duhovnicească a creștinilor.

Deducem acest lucru din comentariile care privesc Cartea Psalmilor ale Sfântului Atanasie cel Mare și Sfântului Vasile cel Mare. Astfel, Sfântul Atanasie scrie în *Epistola către Marcelin* că psalmii nu sunt destinați doar cântării liturgice, ci pot fi deopotrivă un model pentru îmbunătățirea propriei vieți. „Psaltirea – spune Sfântul Atanasie – are un har specific ce merită o atenție particulară. În afară de tot ceea ce are în comun și de relația cu celelalte cărți, ea mai are și acest lucru extraordinar: conține toate trăirile sufletului, schimbările și revenirile sale sunt reprezentate cu deosebită măiestrie. Deci unul neexperimentat, dacă dorește, se poate instrui și forma conform modelului descris în Psaltire"[4]. Pentru marele teolog alexandrin, Psaltirea este ca o oglindă în care cei care se roagă se pot vedea pe ei înșiși așa cum sunt sau cum ar trebui să fie. În acest sens, Sfântul Atanasie face o adevărată portretizare a celor care, atât în calitatea lor de cântăreți, cât și de ascultători își împropriază Psalmi, care, în marea lor varietate, mișcă sufletele, generând diverse trăiri și sentimente încărcate de credință. „Dacă trebuie să mă exprim și cu mai multă claritate – zice Sfântul Atanasie – întreaga Scriptură este învățătoare de virtute și de

---

[2] Edme'e Kingsmill, „The Psalms. A Monastic Perspective," în *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. William P. Brown (Oxford: Oxford University Press, 2014), 596; James W. McKinnon, „Desert Monasticism and the Later Fourth Century Psalmodic Movement," *Music and Letters* 75 (1994): 506.

[3] Stelian Pașca-Tușa, *Doamne miluiește-premisă a rugăciunii inimii în Psalmi* (Cluj-Napoca: Limes, 2015), 63-5. De asemenea, a se vedea *The Psalms in the New Testament*, ed. Steve Moyise și Marten J. J. Menken (New York: T&T Clark International, 2004).

[4] Sf. Atanasie cel Mare, „Epistola către Marcelin despre interpretarea Psalmilor," în *PG* 27, 11-46, în limba română diponibilă la: http://ekladata.com/sie-hIyxk_3PnPCEs32WBkriRv0/Despre-Psalmi.pdf.

credință adevărată, însă Psaltirea ne oferă în plus imaginea stării sufletești”[5].

Tot astfel se exprimă și Sfântul Vasile cel Mare în Omiliile sale la Psalmi, când spune despre Cartea Psalmilor că „este o vistierie obștească de învățături bune, dând fiecăruia, după sârguința lui, ce i se potrivește”[6]. Totodată, marele ierarh capadocian se întreabă: „Ce descoperire înțeleaptă a Învățătorului, care a meșteșugit ca odată cu cântarea să învățăm și cele ce ne folosesc! De se și întipăresc bine în sufletele noastre. Ce nu poți învăța din Psalmi? Nu oare măreția bărbăției? Nu oare exactitatea dreptății? [...] Nu oare tot ce ai putea spune despre faptele cele bune?”[7] Prin urmare, marii părinți ai veacului de aur al Bisericii nu raportau Psaltirea doar la uzul liturgic, ci o considerau a fi de folos în toate laturile vieții creștine, inclusiv în planul formării deprinderilor morale și a dobândirii virtuților. Însă această atitudine nu este nouă, fiind în mare măsură similară cu cea a vechii tradiții iudaice, care atribuia Psaltirii un rol foarte important în instruirea tinerilor în conformitate cu Legea. De altfel, Psaltirea era considerată „expresia lirică a Torei”[8], a cărei împărțire în cinci mari părți reflecta structura Pentateuhului.[9]

Psalmii Torei

Importanța Legii și implicit a împlinirii poruncilor pe care le cuprinde este subliniată, în mod deosebit, în Cartea Psalmilor în așa-zișii *psalmi ai Torei*. Încă de la primele stihuri ale Psaltirii, autorul sfânt fericește pe cel care se lasă călăuzit de Legea Domnului la care cugetă neîncetat și care-l face să sporească pe calea drepților (Ps 1,1-2). Psalmistul dorește să atragă atenția mai ales asupra necesității respectării și împlinirii preceptelor Legii de către credinciosul israelit, care vrea să rămână în ascultare față de voia Domnului. Prin aceasta, Psalmul 1 are un caracter introductiv, nu numai pentru Cartea Psalmilor, ci și pentru cea de-a treia secțiune a cărților numite Scrierile (Chetubim) din canonul ebraic, pe care, de asemenea, o deschide, și pentru care Legea rămâne punctul central de referință.

În Ps 1,1-2, Legea devine pentru cel ce „va cugeta ziua și noaptea la ea” (Ps 1,2) o „călăuză” (Ios 1,8) „pe calea drepților” (Ps 1,6), în care „toate câte va face vor spori” (Ps 1,3). Calea drepților este, așadar, calea Legii, calea celor care împlinesc poruncile, calea celor care sporesc în Domnul. Este calea celor care ascultă de poruncile Domnului și le împlinesc, făcând cu spor „pașii lor” (Ps 1,1),

---

[5] Sf. Atanasie cel Mare, „Epistola către Marcelin despre interpretarea Psalmilor”.

[6] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Psalmi,” în *PSB* 17, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1986), 183.

[7] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Psalmi,” 184.

[8] Ioan Chirilă et al., *Introducere în Vechiul Testament* (București: Basilica, 2018), 445.

[9] Împărțirea Psaltirii este realizată astfel: I, 1-40; II, 41-71; III, 72-88, IV, 89-105; V, 106-150, fiecare parte fiind încheiată cu o doxologie/binecuvântare.

adică creșterea lor duhovnicească. În limba ebraică, s-a constatat chiar o relație de natură formală între „fericit (ashrei) și „pași” (ashurim), comentatorii subliniind prin aceasta importanța pe care o dă psalmistul asocierii respective[10]. Numai „pașii” bine călăuziți pe calea Domnului aduc „fericirea”, adică împlinirea omului potrivit cu chemarea și scopul hărăzit lui de bunul Dumnezeu. Omul (Adam), reprezentându-i deopotrivă atât pe bărbat, cât și pe femeie, este „fericit” de psalmist pentru faptul că rămâne pe „calea drepților”, nevoindu-se astfel, ca să nu se întoarcă din nou, „pe calea păcătoșilor” (Ps 1,7) ce duce la pieire.

Așadar, înțelegem de ce „porunca lui Dumnezeu îl ajuta pe Adam să nu iasă de pe calea pe care fusese pus de la crearea sa și să-și păstreze astfel firea sa în starea de început”[11]. Cuvintele Sfântului Simion Noul Teolog sunt elocvente în acest sens: „Păzește poruncile sau mai degrabă păzește-te pe tine însuți prin porunci, ca să nu pătești ceea ce a pătit Adam”[12]. „De aceea poruncile nu trebuie privite ca obligații – și cu atât mai puțin ca interdicții sau tabuuri de natură legalistă – ci ca un parapet care îl împiedică pe cel ce ascultă de ele să se întoarcă la „nebunia păcatului”[13]. Pe calea drepților, omul credincios care împlinește poruncile se mișcă către Dumnezeu, pe care îl cunoaște atât ca Domn, cât și ca Pedagog, Legea descoperind-și astfel dimensiunea instructivă. Prin împlinirea poruncilor, omul cel drept își găsește în Dumnezeu atât refugiu sau scăpare pentru sufletul său încercat de ispitele acestei vieții, cât și calea pe care trebuie să o urmeze. „Calea Domnului” ca metaforă se împletește adesea cu „scăparea/refugiul”[14], ea însăși devenind o formă de a scăpa sau, viceversa, scăparea oferind ea însăși o cale. Conceptul de „a merge în căile Domnului” implică faptul că „viața morală este o călătorie sau un pelerinaj continuu în prezența lui Dumnezeu”[15]. Această călătorie vizează formarea graduală a caracterului moral, care nu trebuie văzut în niciun caz ca un fenomen static, ci ca un efort continuu de a te perfecționa ca persoană la potențialul tău maxim[16]. A urma Domnului nu înseamnă doar a te limita la o ascultare obedientă față de voia Domnului, ci implică cu adevărat o imitare a caracterului lui Dumnezeu, care

---

[10] Robert ALTER, *The Book of Psalms, A Translation with Commentary* (New York / London: W. W. Norton and Company, 2009), 153.

[11] Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale* (București: Sophia, 2001), 327.

[12] LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, 328.

[13] LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, 328.

[14] Hans-Joachim KRAUS, *Theology of the Psalms* (Minniapolis: Fortress Press, 1992), 130.

[15] Eryl W. DAVIES, „Walking in God’s ways. The Concept of Imitatio Dei in the Old Testament,” în *In Search of True Winsdom, Essays in Old Testament Interpretation in Honor of Ronald E. Clemens*, ed. Edward Ball, *JSOT Supplement Series* 300 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 114.

[16] DAVIES, „Walking in God’s ways,” 114.

este atât sursa poruncilor, cât și modelul desăvârșit de urmat. „Fiți sfinți, pentru că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt” (Lev 19,2) trebuie înțeles ca un îndemn, o chemare adresată poporului de a urma Domnului, imitându-I caracterul. Pentru Eryl W. Davies, conceptul de „Imitatio Dei”, prezentat atât de explicit în Lev 19,2, nu reprezintă un ideal abstract, utopic, ci se referă la caracterul propriu al lui Dumnezeu, care trebuie urmat prin împlinirea obligațiilor sociale, comportamentul moral de zi cu zi nefiind limitat la datoriile cultice[17].

În această ordine de idei, observăm că psalmistul fericește pe cel ce-și pune nădejdea în Domnul Dumnezeul lui, care este văzut nu numai ca „Cel ce a făcut cerul și pământul, marea și toate cele din ele” (Ps 145,6), ci și ca „Cel ce face judecată celor năpăstuiți, Cel ce dă hrană celor flămânzi. Domnul dezleagă pe cei ferecați în obezi; Domnul îndreaptă pe cei gârboviți, Domnul înțelepțește orbii, Domnul iubește pe cei drepți; Domnul păzește pe cei străini; pe orfan și pe văduvă va sprijini și calea păcătoșilor o vei pierde” (Ps 145,7-9).

De altfel, în Cartea Psalmilor, Dumnezeu este prezentat, în mod frecvent, ca un Dumnezeu al dreptății, al milei și compasiunii (Ps 24,6; 32,5; 36,28; 118,156), atribute morale ale lui Dumnezeu care se doresc a fi împropriate de cei drepți care vor „să meargă înaintea Domnului” (Ps 55,13; 118,3; 127,1). Virtuțile pe care omul credincios le poate dobândi „mergând pe calea Domnului” sunt pentru Psalmist ele însele o reflexie a divinului, aspect ilustrat, îndeosebi, în Psalmii 110 și 111 realizați în tehnica acrostihului.

Așa cum observăm din primul verset al Ps 111: „Fericit bărbatul care se teme de Domnul, întru poruncile lui va voi foarte”, pe care îl putem pune în raport direct cu primul verset al Ps. 1, este evident și faptul că psalmistul asociază, în mod direct, „calea Domnului”, ca o cale a celor drepți, cu „frica de Dumnezeu”. Potrivit lui H.J. Kraus „frica de Dumnezeu” este expresia cel mai frecvent utilizată pentru a descrie relația cu Dumnezeu (Ps 21,25; 24,13; 30,19; 33,7. 9; 60,5; 65,15; 102,11.13; 111,1; 127,1; 146,11)[18]. Cel cu frică de Dumnezeu trăiește între o permanentă ascultare față de voia divină, dând dovadă de o permanentă stare de atenție/trezvie față de poruncile Domnului. Frica de Dumnezeu apare astfel ca un angajament neîncetat față de Dumnezeu și față de poruncile sale. Chiar dacă sensul de bază al fricii reale față de Dumnezeu ca Judecător și Suveran nu dispare, această frică nu exclude iubirea poporului credincios față de Yahwe, care se poate întoarce la El cu nădejdea scăpării și a izbăvirii sale: „Iubi-te-voi Doamne, virtutea mea, Domnul este întărirea mea și scăparea mea și izbăvitorul meu” (Ps 17,1). Astfel, cei cu frică de Dumnezeu caută totdeauna să fie într-o relație de apropiere față de Dumnezeu, care le ascultă

[17] Davies, „Walking in God’s ways,” 101-2.

[18] Kraus, *Theology of the Psalms*, 157.

și le împlinește cererile și îi ocrotește pe toți cei ce-L iubesc: „Aproape este Domnul de toți cei ce-l cheamă pe El, de toți cei ce-L cheamă pe El intru adevăr. Voia celor ce se tem de El o va face și rugăciunea lor o va auzi și-i va mântui pe dânșii. Domnul păzește pe toți cei ce-L iubesc pe El și pe toți păcătoșii îi va pierde" (Ps 144, 18-20). Așadar, omul cu frică de Dumnezeu se lasă purtat de dragostea pentru Domnul prin împlinirea poruncilor. Acesta este și fundamentul care îl determină pe Psalmist să afirme că: „Frica de Domnul este curată, rămâne în veacul veacului" (Ps 18,10). Cel cu frică de Dumnezeu este omul cel drept, este „o persoană în relație" care dorește să fie îndrumat de Domnul: „Învață-mă să fac voia Ta, că tu ești Dumnezeul meu, Duhul tău cel bun să mă povățuiască la pământul dreptății (Ps 142,8.10). Pentru majoritatea comentatorilor, dreptatea, neprihănirea nu trebuie înțeleasă ca un ideal absolut, ci – așa cum subliniază marele teolog german G. von Rad – ca „o relație specifică în care partenerul trebuia să își dovedească implicarea deplină"[19]. Dreptatea nu este o normă, ci o relație care implică credincioșia întregii comunități ce trebuie păstrată în cadrul relației de legământ[20]. Prin urmare, dreptatea nu este o stare statică, conceptuală, ci una ce implică posibilitatea unei continue deveniri a omului. În această ordine de idei, trebuie înțeleasă „dependența de Domnul pe care o reclamă permanent cel drept în raport cu cel păcătos. Această „dependență" față de Domnul este caracteristica fundamentală a celui drept[21].

Potrivit lui G. Wenham, trei verbe diferite au rolul în Psaltire de a exprimă această stare de dependență a celui drept față de Dumnezeu: „yare" (*frica*), „bațah" (*încrederea*) și „hasa" (*nădejdea/scăparea*)[22]. Toate aceste verbe, a căror frecvență în Cartea Psalmilor este mult mai mare decât în întreg Vechiul Testament, indică o relație foarte personală, motivată de o dragoste profundă față de un Dumnezeu căruia i se poate vorbi direct pentru a fi lăudat sau pentru a se mulțumi, dar și pentru a i se plânge și a nădăjdui în ajutorul Său: „Fericit bărbatul care nădăjduiește în El" (Ps 33,8), căci „mai bine este a te încrede în Domnul decât a te încrede în om. Mai bine este a nădăjdui în Domnul decât a nădăjdui în căpetenii" (Ps 117,7-8). În raport cu cel drept, cel păcătos nu are frică de Dumnezeu, nu se încrede în El, nu își pune nădejdea în Domnul. Pe acesta îl aseamănă psalmistul cu un „nebun" (*nabal*) care, în adâncul inimii sale, zice că nu este Dumnezeu (Ps 13,1). Această cugetare a sa, care pare a fi o întrebare filozofică despre existența lui Dumnezeu, este mai degrabă o expresie a lipsei de conștiință, determinată de faptul

---

[19] Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1 (New York: Harper and Row, 1962), 371.

[20] Kraus, *Theology of the Psalms*, 154.

[21] Gordon Wenham, *Psalms as Torah*. *Reading Biblical Song Ethically* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 150.

[22] Wenham, *Psalms as Torah*, 150.

că el crede că nu trebuie să se teamă de o retribuție divină[23]. În Psalmul 1, păcătosul este prezentat în antiteză cu cel drept, pentru ca, prin această imagine detestabilă dată celor păcătoși, să se descurajeze urmarea comportamentului imoral al acestora de către cei drepți.

Legea devenea astfel un instrument în funcție de care omul este chemat să își ordoneze viața. Prin intermediul Torei, omul credincios se regăsește în ordinea voită de Dumnezeu, care, prin împlinirea poruncilor, nu dă dovadă doar de ascultare față de Domnul, ci își ordonează și își conduce întreaga viață în acord cu planul lui Dumnezeu și cu ordinea creației[24]. Tora este înțeleasă ca expresie a integrării lui Israel în ordinea creației sau, așa cum se exprimă W. Bruggemman, „buna ordonare a creației este trăită concret de Israel ca Tora"[25]. Contrastul dintre cel drept și cel păcătos evidențiat de Psalmul 1 este, așadar, un contrast între cei care se conformează voinței lui Dumnezeu, planului și ordinii bine rânduite de Dumnezeu în creație, și cei care ignoră voință Sa și perturbă ordinea creației prin comportamentul lor. Nu există nicio cale de mijloc, o viață bine orientată, fundamentată pe așteptările Torei, este una care aduce fericire și bunăstare, lipsa acestei orientări și, mai cu seamă, încălcarea și violarea ei ducând inevitabil la dezintegrare și pieire (Ps 1,1-3). W. Bruggemman afirmă: „Psalmul 1 nu generează și nu permite ambiguități. Acesta este vocea unei comunități care este obișnuită cu riscurile, pericolele, consecințele și limitele. Este expresia aprecierii depline a darului lumii lui Dumnezeu și are încredere că Tora este singurul răspuns la darurile creației"[26].

Legătura dintre creație ca ordine și Lege este magistral ilustrată în Psalmul 18, care aduce un frumos elogiu Legii (v. 8-15), după ce, în prealabil, într-un context aparent paradoxal, psalmistul laudă frumusețea nemărginită a ordinii creației (v. 1-7). Prin urmare, Legea și poruncile sale corespund întru totul scopului pentru care au fost rânduite lui Israel, pentru a deveni ceea ce Domnul cerea pe Muntele Sinai să constituie „o împărăție preoțească, un neam sfânt" (Ieș 19,6). Aceeași idee se desprinde și din prima parte a Psalmului 23, considerat și el un psalm al Torei. Dumnezeu este lăudat în creația Sa (v. 1-2), pentru ca mai apoi psalmistul să condiționeze apropierea de Dumnezeu, trăirea în prezența Lui, de împlinirea poruncilor: „Cine se va sui în Muntele Domnului, cine va sta în locul cel sfânt al Lui? Cel nevinovat cu mâinile și curat cu inima, care nu a luat în deșert sufletul său și nu s-a jurat cu vicleșug aproapelui său (Ps 23,3-4). Numai prin împlinirea poruncilor, omul se regăsește, prin ordinea pe care o pune în viața sa, în relație

---

[23] Alter, *The Book of Psalms*, 238.

[24] Walter Bruggemman, *The Message of the Psalms. A Theological Commentary* (Minniapolis, 1984), 38.

[25] Bruggemman, *The Message of the Psalms*, 38.

[26] Bruggemman, *The Message of the Psalms*, 39.

cu Dumnezeu, a cărui prezență ordonează, întărește și călăuzește lucrarea omului. Împlinirea poruncilor nu este reclamată de o ascultare oarbă fără de înțeles față de Domnul, ci de nevoia ca omul să nu cadă în acel derizoriu al vieții, „luând în deșert sufletul său” (v. 4), căutând, totodată, să dobândească prezența izbăvitoare a lui Dumnezeu care pune ordine în viața sa și dă sens acesteia. Altfel spus, prezența lui Dumnezeu în viața omului este condiționată de atingerea acestui standard al împlinirii poruncilor. Cel care atinge acest standard este identificat de psalmist ca fiind: „Cel nevinovat cu mâinile și curat cu inima [...]” (Ps 23,4) sau așa cum mărturisește în alt psalm care sintetizează poruncile Torei: „Cel ce umblă fără prihană și face dreptate, cel ce are adevărul în inima sa. Cel ce n-a viclenit cu limba, nici nu a făcut rău împotriva vecinului său și ocară n-a rostit împotriva aproapelui său” (Ps 14,2-3). În cheie nou-testamentară, aceștia sunt acel „pământ bun”, „cei cu inimă curată și bună, care aud cuvântul, îl păstrează și rodesc întru răbdare” (Lc 8,15).

Spre deosebire de Psalmul 14 și Psalmul 23, care sintetizează poruncile, Psalmul 118 (119) dezvoltă și prezintă exhaustiv modul de raportare și înțelegere a poruncilor. Ps. 118 este cel mai lung psalm, cu 176 de versete, fiind scris în tehnica acrostihului, fiecare literă a celor 22 de caractere ale alfabetului ebraic constituind un bun prilej de a stiliza și aprofunda Legea prin intermediul a opt versete care se succed odată cu literele alfabetului ebraic[27]. Din păcate, prin traducere, această tehnică extraordinară în care este realizat psalmul își pierde în mod evident din valoare, devenind greu deductibilă. Psalmul 118 este în esență lui un poem didactic, având un „caracter mnemonic extravagant”[28], tehnica acrostihului ajutându-i pe cei tineri să memoreze cu mai multă ușurință și bineînțeles să se instruiască în normele de bază ale Torei. Deși Psalmul 118 este clasificat, cel mai adesea, ca poem didactic în care este lăudată perfecțiunea Legii, în prezent, tot mai mulți comentatori își asumă un punct de vedere mai vechi, aparținând lui S. Mowinckel, care îl consideră un psalm individual de lamentație, având toate caracteristicile specifice acesteia[29].

Psalmul 118 este o „adevărată litanie a legii lui Dumnezeu”[30], în care pentru „Lege” se folosesc nu mai puțin de opt termeni: *Tora* – lege, *Dabar* – cuvânt, *Mișpat* – judecată, *Edut* – mărturie, *Huqqim* – îndreptări/statute, *Mișwot* – porunci, *Piqqudim* – învățături/precepte, *Imra* – spusă/cuvânt.[31] Prin intermediul acestei

---

[27] Stelian Pașca-Tușa, „Psalmul 119 (118) – elogiul liric al Torei: de la Scriptură spre Liturghie,” în vol. *Muzica și imnografia în context ecumenic* (Sibiu: Ed. Andreiană / Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2017), 310.

[28] Alter, *The Book of Psalms*, 1493.

[29] Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (Grand Rapids: Edermans, 2004), 78.

[30] *Septuaginta, Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleziastul, Cântarea Cântărilo*r, vol. 4, I, ed. Cristian Bădiliță et al. (Iași: Colegiul Noua Europă / Polirom, 2006), 290.

[31] Pașca-Tușa, „Psalmul 119 (118),” 313-5; Ioan Chirilă, „Lege,” în *Dicționarul de Teologie*

terminologii variate și interschimbabile, psalmistul vrea să acopere practic întreaga revelație divină. „Instrucția desemnată de seria aceasta de termeni pe care îi folosește Psalmul 118 (119) ca sinonime nu sunt Legea mozaică sau Pentateuhul sau Cartea Deuteronomului sau canonul Scripturii fixat mai târziu, ci totalitatea revelației văzută ca ghid [...] pentru mântuire”[32]. De altfel, pentru Vesco „întreaga revelație divină este concepută ca o regulă a vieții care duce la mântuire”[33]. Psalmistul dorește să fie învățat, instruit pentru a cunoaște voia divină nu numai cu mintea, ci și cu inima sa și numai astfel să o poată pune în practică: „Înțelepțește-mă și voi căuta legea Ta și o voi păzi cu toată inima” (Ps 118,34).

Călăuzirea Domnului, de care are nevoie cel credincios, întărește și totodată răsplătește efortul conștient pe care o persoană îl face pe calea poruncilor, devenită o cale a cunoașterii: „La poruncile Tale voi cugeta și voi cunoaște căile Tale” (Ps 118,15). „Păzirea poruncilor este întotdeauna singurul criteriu al adevăratei cunoașteri a lui Dumnezeu, așa cum arată și Sfântul Apostol Ioan „Și întru aceasta știm că L-am cunoscut, dacă păzim poruncile Lui. Cel ce zice: L-am cunoscut, dar poruncile Lui nu le păzește, mincinos este și întru el adevărul nu se află” (In 2,3-4).[34]

Cunoașterea lui Dumnezeu și implicit a voii Sale este descrisă de psalmist ca o „apropiere” de Dumnezeu ce este mijlocită de „adevărul” pe care el îl descoperă în poruncile Sale: „Aproape ești tu, toate poruncile Tale sunt adevărul (Ps 118,151). Adevărul nu este un concept și o cale ce duce la Domnul pe care cel drept a ales-o și o urmează: „Calea adevărului am ales și judecățile Tale nu le-am uitat” (Ps 118,30). Prin intermediul adevărului din poruncile Domnului, cel credincios se poate apropia de Domnul prin „tainele”, „minunile” din Legea Domnului: „Deschide ochii mei și voi cunoaște minunile din legea Ta” (Ps 118,18)[35]. Poruncile în care psalmistul crede cu toată tăria dau „învățătură și cunoștință și îl așază pe acesta într-o relație personală cu Dumnezeu, care îl transformă conform atributelor Sale: „Învață-mă bunătatea, învățătura și cunoștința, că în poruncile Tale am crezut” (Ps 118,66). În felul acesta, cel drept, cel credincios față de poruncile Domnului simte că viază și toate faptele, gândurile și cugetele sale capătă sens pe calea Domnului. Așadar, „Tora nu este

Ortodoxă, ed. Ștefan Buchiu, Ioan Tulcan (București: Basilica, București, 2019), 526.

[32] Jean-Luc Vesco, *Le psautier de David traduit et commente*, vol. 2 (Paris: Cerf, 2006), 1142.

[33] Vesco, *Le psautier de David*, 1130-1.

[34] Larchet, *Terateutica bolilor spirituale*, 332.

[35] Septuaginta folosește o frumoasă figură de stil pentru „deschiderea ochilor”, ce face trimitere la momentul în care, paradoxal, Moise este nevoit să își acoperă fața atunci când intră în dialog cu Dumnezeu pe Muntele Horeb (Ieș 3,6): „Ia vălul de pe ochii mei și voi lua seama la minunățiile din Legea Ta” (*Septuaginta 4/I*, 291), în timp ce Mitropolitul Bartolomeu Anania face o traducere mult mai clară: „Ia-mi vălul de pe ochi și voi înțelege minunatele lucruri din Legea Ta” (Ps 118,18) – *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod (București: IBMO, 2001).

o literă moartă (2Cor 3,2-6), ci un agent activ, care dă viață. Adică Tora nu este doar un set de reguli, ci este un mod al prezenței dătătoare de viață a lui Dumnezeu”[36]. Prin împlinirea poruncilor, omul credincios tânjește după comuniunea deplină cu Dumnezeu, cuvintele Sfântului Ioan Evanghelistul fiind edificatoare: „Cel ce păzește poruncile Lui rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu în el” (1In 3,24).

Prin dorința sa de „a se mișca în Dumnezeu”, de a trăi în „chipul lui Dumnezeu” după poruncile Sale, omul dă vieții sale orientare eshatologică, care se manifestă între acum și nu încă, ce permite omului o continuă avansare pe calea comuniunii cu Dumnezeu. Pentru aceasta, el se încredințează în totalitate lui Dumnezeu: „Al Tău sunt eu, mântuiește-mă.” (Ps 118,94). Împlinirea poruncilor nu poate fi percepută ca un punct „terminus”, ci ca un punct de plecare pentru un dialog continuu cu Dumnezeu prin experiență zilnică: „La tot lucrul desăvârșit am văzut sfârșit, dar porunca Ta este fără de sfârșit” (Ps 118,96). Așa cum observă W. Bruggemman, „Tora devine punctul de intrare pentru a explora o întreagă gama de interacțiuni cu Yahwe [...] O viață de ascultare deplină nu este o concluzie a credinței. Este un punct de început și o viață plină de comuniune cu Dumnezeu.”[37] În această relație vie și dinamică cu Dumnezeu, omul este chemat să se angajeze cu toată inima sa, centrul personalității sale, pe care Dumnezeu îl revendică atunci când interacționează și vrea să se descopere omului. De aceea și psalmistul îl caută pe Dumnezeu „cu toată inima sa” în care, cu smerenie, „ascunde” cuvintele Domnului ca nu cumva să păcătuiască față de Dânsul: „În inima mea am ascuns cuvintele Tale, ca să nu greșesc Ție” (Ps 118,11).

Pe această calea a cunoașterii voii divine, poruncile devin nu numai o sursă de iluminare, ci și de bucurie duhovnicească, nu de puține ori psalmistul arătând că este „încântat” de Legea Domnului de-a lungul Ps 118 (16, 24, 47, 70, 77, 92, 143). Această bucurie pe care o poartă în inimile lor și care le umple viața se datorează și faptului că cei drepți care împlinesc poruncile nu simt nicio constrângere, nu manifestă nicio formă de anxietate, ci o deplină libertate: „Pe calea poruncilor Tale am alergat, când ai lărgit inima mea” (Ps 118,32) căci „am umblat întru lărgime, că poruncile tale am căutat” (Ps 118,45). Așadar, cel care urmează poruncile se simte în largul său, manifestând o deplină libertate de mișcare, calea poruncilor fiind cea pe care el a ales-o pentru a fi izbăvit de Domnul: „Mâna Ta să mă izbăvească, că poruncile Tale am ales” (Ps 118,173). Cel care se bucură și se simte liber în raport cu poruncile despre care declară cu toată sinceritatea, de nenumărate ori, că le iubește (Ps 118,97.113.119.127.159.163.166.167), nicidecum nu poate să perceapă Tora și poruncile sale ca pe o povară, ca pe ceva impus. Ei nu sunt îngrijorați de

---

36 Bruggemman, *The Message of the Psalms*, 40.

37 Bruggemman, *The Message of the Psalms*, 41.

cererile acesteia și nu consideră poruncile ei ca fiind restrictive și împovărătoare[38]. Așa cum observă și H-J. Kraus, „relația persoanelor cu Tora este caracterizată de bucurie, iubire și nerăbdarea și nu afișează trăsăturile unde religiozității rigide sau ale unei respectări legaliste ori ale unor obligații necondiționate”.[39] Nimic din cele expuse nu poate fi încadrat în acel așa-zis „pietism legalist”.

Conform psalmilor Torei, aceasta nu este „o entitate rigidă lipsită de viață”[40], ci un cuvânt viu și activ care are menirea de a instrui și transforma viața celor care și-l însușesc. „Tora înseamnă mult mai mult decât Lege. Acest cuvânt exprimă o realitate [...] mult mai bogată”, pentru C. Yannaras Legea fiind „o manifestarea a lui Dumnezeu, un dar al Proniei și nu o legislație juridică cu finalitate socială”.[41]

În loc de concluzii

Așa cum o înțelegeau cei din vechime, Tora este în primul rând instruire, învățătură, este o cale a cunoașterii și însușirii voii divine, menită să îl facă pe Dumnezeu prezent și lucrător în viața celor care-L urmează. Prin împlinirea poruncilor, omul biblic veterotestamentar se regăsește într-o relație cu Dumnezeu care-i ordonează viață, călăuzindu-l pe calea devenirii sale personale prin îmbogățirea spirituală. Altfel, poruncile devin pentru cel care le împlinește „calea, adevărul și viața” către Domnul, Legea Vechiului Legământ având și menirea de a-și descoperi tainele cele „ascunse”, de a fi „pedagog”, „călăuză către Hristos”, Cel despre care Sfinții Părinți subliniază că este „plinătatea Legii”, Cel care, în mod deplin, poate spune: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” (In 14,6).

*

La împlinirea a 60 ani de viață, îi doresc Părintelui Profesor Ioan Chirilă multă sănătate și spor întru împlinirea a tot lucrul bun și bine plăcut Domnului. Îi doresc să își păstreze acea tinerețe a spiritului care-l caracterizează și care face ca trecerea anilor să nu fie luată în seamă. De altfel, dacă ținem seama de morfologia limbii ebraice, care exprimă prezentul prin trecut și viitor, acest moment de evocare, paradoxal, nu poate fi limitat la timpul trecut, pentru că el proiectează deja în viitor o persoană ale cărei gânduri și fapte vor genera, cu siguranță, alte frumoase împliniri științifice și spirituale, ale căror beneficii se vor răsfrânge asupra tuturor.

---

[38] Bruggemman, *The Message of the Psalms*, 40.

[39] Kraus, *Theology of the Psalms*, 161.

[40] Kraus, *Theology of the Psalms*, 161.

[41] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, trad. Mihai Cantuniari (București: Anastasia, 2004), 50.

Credința religioasă-factor determinant al unității naționale în diaspora[1]

Petre Semen
preot profesor universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae"
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași
psemen@yahoo.com

În graiul bisericesc tradițional, cuvântul diaspora (diaspora) = împrăștiere are un înțeles social și unul juridic.[2] Termenul diaspora ne-a parvenit din limba greacă și se referă la dispersarea și apoi stabilirea iudeilor în afara granițelor țării strămoșești, din timpul exilului babilonic și până în perioada greco-romană. Așadar prin cuvântul diaspora (Deut 28,25; 30 4; Is 49,6) se înțelege, dacă ne raportăm la sensul redat de Septuaginta, totalitatea iudeilor împrăștiați în lumea păgână după robia babilonică. Motivația teologică a împrăștierii ar fi, în opinia unor profeți, purificarea (Iez 22,15) ce apare ca un element ce tulbură multe suflete pioase (Ps. 44). După realizarea ispășirii și a purificării va avea loc revenirea la starea inițială (Iez 36,24; Sir 36,10)[3]. Cuvântul „diaspora" apare și în greaca Noului Testament și este folosit de Sf. Evanghelist Luca atunci când se referă la iudeii împrăștiați printre elini și printre celelalte neamuri străine și sosirea acestora la Ierusalim pentru a celebra Cincizecimea (FAp 2,9-12). Așadar, la întemeierea Bisericii creștine sunt amintiți iudeii împrăștiați în diferite regiuni ale imperiului roman, și nu numai. Unii consideră că de la Ierusalim și până în Babilon și Roma existau peste 143 de locații în care se înălțaseră una sau mai multe sinagogi, în funcție de numărul iudeilor stabiliți definitiv[4]. Biblia ne amintește de două tipuri de diaspora: cea iudaică dispersată printre neamurile de altă religie și cultură (Deut 28,25; 30,4; Is 49,6; Ier 41,17; 2Mac 1,27; Iac 1,1) și cea elină (In 7,35; 1Pt 1,1). Tradiția iudaică, bazată pe textele Scripturii ce relatează exilul (2Rg 25,27; Ier 29,22; Iez 33,21; Plâng 1,2) utilizează destul de frecvent termenul „galut" în paralel cu „gola" (2Rg 24,15-16; Ier 24,5; Est 2,6; 1Par 5,22).

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (1/2022).

[2] Liviu Stan, „Ortodoxia și Diaspora. Situația actuală și poziția canonică a diasporei ortodoxe," *O* 1 (1963): 3

[3] René Motte, „Dispersion," în *Vocabulaire de Théologie Biblique*, eds. Xavier Leon-Dufour et al (Paris: Cerf, 1988), 293.

[4] Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament* (București: IBMO, 1984), 236.

Ca sinonim pentru grecescul diaspora (răspândire, împrăștiere) s-a impus cuvântul „gola” ce se referă la comunitățile de evrei aflate în oricare parte a lumii, adică în afara granițelor lui „Ereț Israel”, indiferent prin ce împrejurări au ajuns acolo. Cele dintâi comunități iudaice întemeiate cu forța, în partea de nord a Mesopotamiei, se datorează lui Sargon II, după căderea regatului lui Israel (722-721). Au urmat încă două episoade tragice pentru poporul iudeu când în 596 și 586 caravane de deportați din regatul lui Iuda au fost duse în Babilonia,[5] unde vor rămâne aproximativ 70 de ani.

Cauzele dispersării

Cât privește cauzele dispersării iudeilor printre neamuri, cu toate că majoritatea istoricilor și a bibliștilor au făcut o asociere directă între cuvântul „diaspora” sau „împrăștiere” și momentul plecării forțate în exilul babilonic (realizat în 3 etape), din contextul biblic rezultă că motivațiile economice au premers celor politico-militare. În timpul tinerei monarhii consolidate de către regele David și continuate de fiul său Solomon, au fost trimiși israeliți în diferite regiuni, controlate de ei, în Asia și Africa unde au întemeiat colonii ce țineau legătura cu cetatea Ierusalimului care cu timpul au căpătat statutul de rezidență permanentă[6]. Cea dintâi diaspora motivată economic a fost stabilită la Damasc și este amintită în 1Rg 20,34 (3Rg, după Septuaginta) când se amintește că regele sirian Benhadad i-a propus regelui Ahab al lui Israel să se reactiveze târgul din cetatea Damascului. După slăbirea regatului și înfrângerile militare din vremea lui Roboam și Ieroboam (circa 918 î. H.), când faraonul Șișac al Egiptului a invadat regatul lui Iuda (1Rg 14,25-28; 2Par 12,1-12) diaspora iudaică din Egipt și-a îngroșat foarte mult rândurile. De asemenea mai aflăm că și în vremea misiunii profetului Ieremia exista o destul de numeroasă diaspora în Egipt (Ier 42,15-18) completată mai târziu cu cei care au fugit din țară de teama invaziei caldeilor. Se pare că diaspora din Egipt a fost a doua ca dimensiune și importanță

[5] Asirineii și babilonenii obișnuiau să deporteze, parțial sau în totalitate, popoarele învinse cu scopul de a diminua energia națională a dușmanilor și pentru a-și coloniza propriile teritorii unde din cauza numeroaselor războaie populația era foarte puțin numeroasă. Se pare că această politică a fost inițiată de către Tiglat-phalasar al III al Asiriei Acesta între anii 734-732, a cucerit cetățile Abel-Met-Maaca, Ianoah, Chedeș, Hațor, Galaadul și pe locuitorii lor i-a strămutat în Asiria- cf. 2Rg 15,29). După cucerirea Samariei (722), Sargon II a continuat aceeași politică deportând numeroși israeliți (după inscripțiile asiriene circa 27. 280 de persoane) în Asiria așezându-i în Halach și în Habor . În locul celor deportați a adus coloniști din Babilonia, cetățile: Kuta, Hamat, Avva și Sefarvaim (2Rg 17,24-41). Alain Fournier Bidoz, „Déportation,” în *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, eds. Pièrre Moris Bogaert et al (Maredsous: Brepols, 1987), 341-2.

[6] J. A. Sanders, „Dispersion,” în *The Interpreter`s Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, vol 1 (Nashville: Abingdon Press, 1991), 855; A. F. Walls, „Diaspora,” în *Dicționar Biblic*, trad. Liviu Possp și John Tipei (Oradea: Cartea Creștină, 1995), 340.

socio-culturală. De aceea profetul Ieremia se simțea obligat moral să trimită un mesaj și pentru confrații săi stabiliți în număr mare la Mogdol, Tahpanes, Memfis și Patros (Ier 44,1). De asemenea istoricul și filosoful iudeu Filon (20 î. Hr., 40 d. Hr.) ne informează că numai în Alexandria Egiptului exista o diaspora iudaică alcătuită din circa un milion de locuitori, constituind a opta parte din populația țării (*In Flaccum* 6,8) și ocupa două din cele cinci cartiere ale orașului[7]. Totuși cea mai mare diaspora iudaică a fost cea cauzată de ocuparea țării sfinte de către asirieni și babiloneni, care conform politicii timpului, au deportat o foarte mare parte a populației în fruntea cu elita intelectuală și politică a țării (2Rg 15,29; 17,6; 24,14; 25,11).[8] Se știe că după Iudeea, respectiv Israel, în Babilonia au existat comunități iudaice cu cea mai numeroasă populație și tot aici au activat interpreții de marcă ai Torei (*Amoraimi*), iar Talmudul babilonean a fost recunoscut unanim ca interpretare a Mișnei.[9] Istoria probează capacitatea maximală a poporului israelit de a se adapta la o cultură și civilizație cu totul străină, ba chiar ostilă, mai ales când s-a beneficiat de lideri spirituali care au știut să le ridice moralul compatrioților. Este bine-cunoscut de către bibliști cazul profetului Ieremia. Acesta poate fi un model și pentru creștini de a se ruga pentru autorități (cap. 29), și probabil că de la el s-a inspirat și apostolul Pavel care le scria creștinilor să se supună autorităților fiindcă din îngăduința lui Dumnezeu sunt puși să stăpânească. Conștient că revenirea din exil era de neconceput în contextul vremii, Ieremia le scria contemporanilor lui aflați în Babilon: „Așa vorbește Domnul Oștirilor, Dumnezeul lui Israel, către toți prinșii de război, pe care i-am dus din Ierusalim la Babilon: zidiți case și locuiți-le; sădiți grădini și mâncați din roadele lor! Luați-vă femei și faceți fii și fiice, însurați-vă fiii, și măritați-vă fiicele, să facă fii și fiice, ca să vă înmulțiți acolo unde sunteți și să nu vă împuținați. Urmăriți binele cetății în care v-am dus în robie, și rugați-vă Domnului pentru ea, pentru că fericirea voastră atârnă de fericirea ei!” (Ier 29,4-7).

Dezavantajele vieții din diaspora-fenomenul aculturației

Este verificat de practica vieții printre străini că în ținuturile deportării, mulți exilați *volens, nolens*, într-un timp mai lung sau mai scurt, își pot pierde total identitatea națională și religioasă. Cel puțin aceasta este soarta mai tuturor naționalităților dezrădăcinate din ținuturile lor natale. Așa cum subliniam practica deportării celor cuceriți era în mare vogă în antichitate și de aceea pe imensele teritorii

---

[7] Sanders, „Dispersion,” 855.

[8] De fapt deportarea și trecerea de la poziția de stat național cu recunoaștere internațională la cea de exil s-a realizat treptat în circa patrui etape: 605 (Dan 1,1); 597 (2Rg 24,10-17); 586 (2Rg 24,2; Ier 40,14); 582 (Ier 52,30). Samuel Schultz, *Călătorie prin Vechiul Testament* (Oradea: Cartea creștină, 2001), 314-5.

[9] Schultz, *Călătorie prin Vechiul Testament*, 314-5.

asiro-babilonene se aflau numeroase comunități de diferite naționalități și religii. În majoritatea cazurilor, depărtarea de casă, de locurile de închinare realizate de strămoși, amplasarea noilor veniți într-un cu totul alt context cultural crea mutații majore pe toate planurile. Pe lângă aceasta să nu se uite că alogenii, ca unii care vorbesc altă limbă și au alte cutume și tradiții culturale, sunt mult mai greu de asimilat și de a se contopi cu băștinașii. Nu chiar același lucru s-ar putea spune și despre comunitățile ebraice stabilite în Babilon, deși mai târziu, într-o anumită perioadă a imperiului roman nu s-au putut integra în cultura și civilizația impusă de imperiu (FAp 16,21; 19,34).

Nu de puține ori evreii, cu toate că erau tolerați de puterea romană, datorită intransigenței morale și a religiei monoteiste, alături de neparticiparea la sărbătorile și ritualurile religioase păgâne, neangajarea la nici-o activitate publică ori particulară în zi de sabat, precum și refuzul de a satisface serviciul militar i-au făcut pe unii să-i considere suspicioși dacă nu chiar incomozi. Prin misiunea unor profeți exilici, o parte a lumii păgâne a acces la credința monoteistă, iar prin intermediul diasporei în general populația iudaică a fost confruntată cu cultura și civilizațiile egipteană, hitită, sumeriană, babiloneană, persană, greacă și romană și implicit cu religiile acestora, dar are marele merit de a nu se fi diluat în ele. Pentru cei care acceptau credința și legea mozaică, și acest fapt este valabil și pentru cei ce acced la credința creștină, se impunea ruperea cu trecutul religios și nu de puține ori și renunțarea la propria cultură, iar prin acceptarea noii credințe se deschideau perspectivele noii culturi ce se altoia pe cea veche încât se putea vorbi de interculturalitate al cărei punct de convergență pentru iudei era Sinagoga, iar mai târziu pentru creștini, Biserica[10].

Nu de puține ori, stârniți de autoritățile politice și militare, unii conducători ai imperiului roman au promulgat decrete ca cel din 139 î. Hr. de expulzare a evreilor din cetatea eternă, măsură luată în timpul domniei lui Claudiu (41-54, cf. FAp 18,2)[11]. Pentru fiii lui Israel, exilul era asociat cu rușinea (Deut 28,37) întrucât implica pierderea țării și mai cu seamă a prețiosului sanctuar și de aceea revenirea acasă era un vis permanent al fiecărei generații, de unde și expresia: „de te voi uita Ierusalime, uitată să-mi fie dreapta mea” (Ps 137,5). În ciuda tuturor neajunsurilor ce țineau de viața în exil, avantajul de a trăi într-o diaspora era și este încă acela că între membrii comunității se realizează o mai solidă coeziune sufletească și unitate națională decât acasă. Este unanim recunoscut că un rol providențial în păstrarea unității naționale și a credinței religioase l-a avut Tora (instrucțiune, învățătură, lege) care după distrugerea sanctuarului a început să polarizeze în jurul său, în primul

---

[10] Mircea Basarab, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă* (Cluj-Napoca: Alma Mater, 2005), 41.

[11] „Împrăștiere, dispersare, diaspora,” în *Dicționar Biblic*, vol. 2, trad. Constantin Moisa (București: Stephanus, 1996), 182.

rând elita religioasă, în frunte cu profeții ridicați de Domnul tocmai cu scopul de a veghea la păstrarea nealterată a credinței strămoșești precum și pe fiii lui Israel de pretutindeni. În afara granițelor țării, locul templului a fost preluat cu succes de către sinagogi. Aceștia au devenit locuri de întrunire cu caracter social și religios și de întâlnire cu profeții. Când comunitatea nu dispunea încă de o sinagogă, casa profetului era locul ideal unde se putea lectura și comenta Legea. Așa ne informează Iezechiel: „În anul al șaselea de la robirea regelui Ioiachim, în cinci ale lunii a șasea, pe când ședeam în casa mea și bătrânii lui Iuda ședeau înaintea mea, s-a lăsat peste mine mâna Domnului Dumnezeu” (Iez 8,1; 14,1).

Așadar dacă în perioada lui de glorie maximală templul polariza în jurul său întreaga activitate religioasă, în timpul dispersării printre străini, locul său este suplinit cu succes de sinagogă și de Tora. Acest fapt a fost valabil nu doar pentru comunitățile din Mesopotamia ci și pentru perioada greco-romană când un mare număr de iudei, din rațiuni politice sau comerciale, și-au întemeiat comunități puternice în marile centre urbane din Siria, Egipt sau Asia Mică (în peste 100 de orașe). Odată cu anexările realizate de Alexandru Macedon (sec. IV î. Hr.) sistemul administrativ inițiat de el și continuat de către succesorii lui: Seleucizi și Ptolemei, iudeii se puteau deplasa cu ușurință dintr-o zonă în alta având libertatea de a întreprinde diferite afaceri și de a călători la Ierusalim menținând astfel legătura cu cei de acasă. Un aport substanțial l-a avut diaspora iudaică din Egipt, după învățarea limbii grecești, iar o contribuție majoră la implementarea culturii iudaice în Egipt a fost traducerea Bibliei în limba greacă ce a constituit de fapt și un real aspect misionar privind diseminarea monoteismului printre păgâni. Din scrierile lui Filon, și nu numai, rezultă indubitabil și preocupări de apologetică misionară iudaică îndreptată spre cultura greacă și coduri de instrucțiuni pentru convertiții din lumea păgână[12].

Se pare că în pofida însușirii și promovării culturii elenistice, ca unii care se bucurau de un statut de semi independență în sensul că, după exemplul comunității de la Roma, comunitățile mai importante aveau propriul sistem de conducere, așa numitul comitet de bătrâni (gerusia) cu reprezentanții săi oficiali și cu obligația de a întreține bune relații cu autoritățile locale[13]. Se crede că tot acestuia îi revenea sarcina de a întreține cu fidelitate relațiile cu patria mamă prin achitarea obligațiilor față de Templu și de a comunica cu credincioșii de acasă prin pelerinaje la Ierusalim ocazionate de sărbătorile mai importante (FAp 2,5; 8,27; 28,31) ori călătoriile comerciale. Așadar, cu toate că trăiau departe de casă, legea strămoșească era liantul cel mai puternic pentru menținerea identității naționale (Fil 3,5-8).

---

[12] Walls, „Diaspora,” 341.

[13] „Împrăștiere, dispersare, diaspora,” 181.

Din perspectiva creștină traducerea Vechiului Testament a fost nu doar un eveniment cultural dar și unul misionar spre avantajul celor simpatizanți ai culturii iudaice și deschiși spre credința monoteistă încât prin aceasta s-a pregătit și terenul Evangheliei (cf. FAp 8,27-40). Deci prin Septuaginta, diaspora iudaică a îndeplinit un rol misionar printre păgânii care veneau în tangență cu ea, fie prin lectură directă, fie prin ascultarea mesajului ei de către cei care din pură curiozitate veneau la slujbele sinagogale.

Istoricii religiilor pot da mărturie că mai toate religiile lumii au propria diaspora încât nu este un dat specific iudaismului ori creștinismului, numai că, așa cum sublinia și Hans Küng, este de apreciat capacitatea de excepție a religiei iudaice de a se adapta în oricare parte a lumii s-ar afla conștientizând omniprezența ocrotitoare a lui Dumnezeu. Chiar dacă Tora nu se mai lecturează la Templu, ci la Sinagogă, jertfelnicul, respectiv altarul este substituit de cuvântul Domnului transmis prin profeți, iar sacrificatorul este înlocuit de rabin, diaspora iudaică a probat fără putință de tăgadă că unitatea religioasă și implicit cea etnică poate fi păstrată și fără a avea o autoritate religioasă sau politică centrală[14], dar numai cu condiția ca religia mărturisită să fie luată în serios, întrucât acolo unde pătrunde secularizarea nicio religie nu poate afirma că rămâne nepăgubită. Așadar religia a avut un rol covârșitor în păstrarea nealterată a identității naționale în diaspora, iar cartea Estera este o mărturie grăitoare în această direcție fiindcă Dumnezeu nu se ascunde de poporul Său întrucât acolo unde se află poporul lui Dumnezeu, se află și poporul Său după cum bine zice Isaia; „Acum, așa grăiește Domnul, care te-a făcut Iacove, și Cel ce te-a întocmit, Israele! Nu te teme de nimic, căci Eu te izbăvesc, te chem pe nume: ești al Meu. Dacă vei trece prin ape, Eu voi fi cu tine: și râurile nu te vor îneca; dacă vei merge prin foc, nu te va arde, și flacăra nu te va aprinde. Căci Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău, Sfântul lui Israel, Mântuitorul tău" (Is 43,1-3). Așadar chiar dacă în exil se îndură multe umilințe existând garanția că Dumnezeu își însoțește poporul în exil greutatea acestuia este simțitor diminuată[15].

Diaspora creștină

Deși în mare se confruntă cam cu aceleași probleme cu care se poate confrunta diaspora oricărei religii, începuturile sale diferă într-o oarecare măsură de toate în sensul că pornind de la porunca Întemeietorului Bisericii de a propovădui Evanghelia tuturor neamurilor (Mt 28,19-20) misiunea a trebuit să se extindă. Înseamnă așadar că prin definiție vocația Bisericii este de a se răspândi și a nu se cantona într-un ținut

[14] Hans Küng, *Iudaismul. Situația religioasă a timpului*, trad. Edmond Nawrotzky-Török (București: Hasefer, 2005), 167.

[15] G. Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner (București: Hasefer, 2006), 245.

oarecare, limbă ori etnie. Într-o oarecare măsură misionarii Bisericii au imitat stilul de lucru al religiei revelate în ideea că s-a înțeles de timpuriu că mesajul creștin trebuia diseminat printre neamuri. Nu greșim dacă afirmăm că această lucrare misionară are fundamentarea biblică a Primului Testament. Să nu se uite că un procent apreciabil din mesajul profeților a fost destinat și popoarelor din vecinătatea țării sfinte (Is 14; 15; 16; 17; 19; 20; 23; 34; 47; Ier 46; 47; 48; 51; Iez 25; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 35; 38; 39; Dan 11; Am 1; 2; Avd 1; Iona 3; Naum 3; Sof 2) și că implicit au fost familiarizați cu Biblia. Primele mărturii despre diaspora creștină le găsim în Epistola sf. Iacob care zice că aceasta era inclusă în cele 12 triburi risipite în toată lumea (Iac 1,1), probabil lumea imperiului roman la care se referă și apostolul Petru când vorbește de „împrăștierea" creștinilor în ținuturile Pontului, Galatiei, Capadociei, Asiei și Bitiniei (1Pt 1,1).

Hans Küng găsește chiar o oarecare similitudine între Biserică și sinagogă, în ideea că atât una cât și cealaltă a avut reperele sale de spiritualitate: prima ar fi că pentru iudei, perioada rabinilor, din secolul I până în secolul VII/VIII care se suprapune cu perioada Părinților bisericești, adică dacă unii au marcat într-un mod definitoriu structura iudaismului ortodox, ceilalți și-au pus definitiv amprenta pe structura creștinismului ortodox. Și tot el sugerează și un alt element de similitudine când afirmă că de vreme ce iudaismul trăiește în cea mai mare parte disipat printre neamuri, nu mai este exclusiv o religie națională[16], nici în cazul Bisericii nu se prea poate evident vorbi de o Biserică națională în proporție de sută la sută.

În loc de concluzii

Am văzut care au fost condițiile nașterii diasporei iudaice și se cuvine sublinierea că și în cazul celei creștine condițiile au fost oarecum asemănătoare. Ele au proliferat, pe alocuri, grație lucrării misionarilor, prin emigrație în masă, din cauze politico-militare ce au determinat schimbări teritoriale, și nu în ultimul rând, prin extindere. Se știe că din rațiuni politice sau economice de-a lungul istoriei, dar mai ales în ultimii 20 de ani, mulți creștini din țările excomuniste au plecat și s-au stabilit în afara țării lor și implicit a circumscripției eclesiastice de care au aparținut și de atunci sunt numiți *creștinii din diaspora*, iar totalitatea acestora a alcătuit diaspora creștină. Diaspora ortodoxă în general, și cea românească în special, păstrează bune raporturi cu Bisericile mamă desfășurându-și viața religioasă conform rânduielilor canonice. Legătura religioasă și morală pe care o păstrează comunitățile între ele este expresia spiritului sobornicesc al Bisericii și al trăirii vieții în Hristos[17]. După schimbarea regimurilor totalitare din Europa au avut loc mari

[16] Küng, *Iudaismul*, 164.

[17] Stan, „Ortodoxia și Diaspora," 3-5.

mutații pe plan demografic care n-au ocolit nici țara noastră. Din diverse motivații, diaspora românească s-a amplificat și diversificat în sensul că s-a extins în diverse zone ale Europei, dar nu numai, însă nu atât prin realizarea de noi convertiri cât mai ales prin părăsirea țării natale și implicit a Bisericii mamă.

Este deja cunoscut că o mare provocare pentru creștinismul ortodox român o constituie problema integrării. Avem în vedere integrarea atât a unor persoane desprinse în mod brutal din ambientul lor familial sau național, cât mai ales a unor mari grupuri constrânse să-și abandoneze propria țară din diverse rațiuni ca: persecuții politice, conflicte armate, crize economice, catastrofe naturale sau alte cauze. Se știe că odată cu deschiderea granițelor țării, după 1989, a sporit substanțial numărul diasporei din diferite țări ale lumii și numeroase familii au de suferit atât din cauza despărțirilor temporare, cauzate de căutarea locurilor de muncă, precum și din cauza neputinței de a se adapta. Problema integrării se pune mai ales pentru cei care au renunțat la propria cetățenie în favoarea alteia. Întreaga lor viață va fi marcată de dificultatea integrării într-o comunitate de altă cultură, religie și tradiții. Extrem de dificil este pentru prima generație dezrădăcinată din pământul natal, pentru care odată intrată în țara de adopție apare în primul rând handicapul de comunicare la care se adaugă cel de cultură și credință. Nici pentru copiii celor din afară nu-i prea simplu. În societate și la școala aceștia vor vorbi limba țării gazdă iar acasă le va fi din ce în ce mai greu să vorbească propria limbă încât cu vremea o vor uita cu totul.

Cât privește generația a treia, aceasta poate să-și piardă definitiv identitatea națională sau chiar pe cea religioasă. Aceasta va fi deci prima grea problemă în afară de cea economică, mai cu seamă pentru familiile abia integrate. Dacă Biserica nu s-ar implica insistent în viața spirituală a comunităților enclave oferindu-le asistența religioasă, așa cum erau deprinși în țara natală, mai devreme sau mai târziu, aceștia vor accepta credința și obiceiurile băștinașilor pentru a se simți pe deplin integrați[18]. Conform tradiției deja statornicite prin hotărâri ale unor sinoade ecumenice, Biserica mamă are drept exclusiv de jurisdicție asupra diasporei, iar după obținerea autocefaliei, în conformitate cu drepturile ce decurg din aceasta, fiecărei Biserici autocefale îi revine în mod canonic jurisdicția asupra diasporei proprii[19], dar nu doar dreptul ci mai ales datoria de a acorda asistență religioasă fiilor săi de pretutindeni. Așadar, Biserica are menirea de a-i învăța pe creștinii care-i aparțin că unitatea credinței poate fi un antidot eficient împotriva împrăștierii și a pierderii propriei identități.

---

[18] Petre Semen, „Atitudinea Bisericii față de problemele sociale actuale; integrare, globalizare, ateism, secularizare, trafic de persoane-o mare provocare pentru Biserică și societate la început de mileniu III," *AȘUIT* XIII (2008): 171-2.

[19] Liviu Stan, „Autocefalie și autonomie în Ortodoxie," *MO* 5-6 (1961): 281.

*

În toată viaţa nu mi-am propus să laud vreodată pe cineva în public, ci am urmat mai degrabă calea profeților biblici, aceea de a critica atunci când s-a impus, și am făcut-o doar din dorința de a-i imita, măcar prin cuvânt, pe „oamenii lui Dumnezeu”. În cazul de față, raportându-mă la persoana și personalitatea Pr. Prof. Univ. Ioan Chirilă, mă simt obligat, nu să laud, ca să nu mă schimb, ci doar să evoc. Am început, încă din tinerețe, colaborarea cu domnia sa, și implicit cu Facultatea de Teologie din Cluj. Colaborarea cu aceasta facultate, s-a realizat prin intermediul profesorilor, astăzi de elită ai ortodoxiei românești, respectiv a Pr. Prof. Ioan Chirilă și Pr. Prof. Stelian Tofană, pe care-i consider, grație activității lor de excepție, stâlpii ortodoxiei ardelene, dar nu numai. Prin cei doi mari Profesori, dar nu de vârsta, Cuvântul lui Dumnezeu se propovăduiește cu mult profesionalism apostolic și cu multă dăruire de sine. Bravo celor doi! Mă simțeam foarte onorat să particip la Comisiile de Doctorat de la Cluj, căci aveam garanția că sub conducerea științifică a celor mai sus amintiți, se realizează lucrări de doctorat la biblice de mare calitate.

Se impune să mai amintesc un amănunt, petrecut cu mulți ani în urmă, când Părintele Profesor Chirilă își susținea examenul de accedere pe postul de asistent. Unul dintre membrii Comisiei, care avea multă experiență didactică i-a reproșat tânărului Ioan Chirilă că prea se implică în multe, și mai ales că de ce se implică în realizarea emisiunilor radio. Pe atunci, eu fiind cel mai tânăr în Comisia de examen nu am îndrăznit să zic ceva. Acum mă consider îndreptățit să spun că onorabilul Profesor nu a intuit cu cine se pune. Într-adevăr, Părintele Prof. Univ. Ioan Chirilă, pe tot parcursul activității sale a avut capacitatea de a-și gestiona la maximum posibil timpul de lucru, încât a reușit să le facă pe toate: administrație, activitate didactică și de serioasă cercetare științifică, aș zice super abundentă, iar peste toate și o foarte bogată activitate misionară, prin emisiunile de la Radio Renașterea și Trinitas (Atlas Biblic). Emisiunile domniei sale au fost neîntrerupte de peste 10 ani, și mai ales foarte apreciate. Aduc mărturie spusele unor ascultători consecvenți din zona Constanței, dar nu numai, care ziceau: „Dacă ar avea Biserica măcar câțiva ca Părintele Prof. Ioan Chirilă de la Cluj și ca altcineva de altundeva, misiunea Bisericii Ortodoxe Romane ar fi la mare înălțime!”

La ceas aniversar transmit, pe aceasta cale, Pr. Prof. Univ. Ioan Chirilă să-i păstrez Dumnezeu harul și aceeași mare putere de muncă spre noi sporirii teologice și misionare!

Memoria Patriarhului Avraam în Cartea Iuditei[1]

Iosif Stancovici
preot lector asociat dr.
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timișoara
iosif.stancovici@e-uvt.ro

Locul patriarhului Avraam în cărțile Vechiului Testament este neîndoielnic unul foarte însemnat. Scriitorii biblici îi menționează adesea numele. Istoria patriarhului Avraam (*toledot Terah*) alcătuiește o secțiune mare a Cărții Facerii (Fac 11,27-25,11). În această lucrare ne propunem să analizăm un text despre patriarhul Avraam aflat în afara Genezei. Va fi expus și interpretat un pasaj din discursul lui Ahior Amonitul din Cartea Iuditei. Cuvintele acestui prozelit mărturisesc modul în care poporul lui Israel a păstrat și a dezvoltat memoria strămoșilor lor.

Cartea Iuditei

Cartea Iuditei este singura dintre cărțile deuterocanonice (anaghinoscoména) în care un personaj feminin deține rolul principal. Cartea se divide în trei părți principale: (1) motivul campaniei militare inițiate de regele Nabucodonosor (Iudita 1,1-3,8); (2) frica israeliților în fața asirienilor (Iudita 4,1-7,32) și (3) biruința evlavioasei și frumoasei Iudita (Iudita 8,1-16,25)[2]. Iudita, o evreică bogată, fiica lui Merari din orașul Betulia (Iudita 8,1) și văduva lui Manase din seminția lui Simeon (Iudita 8,2; 16,22), și-a salvat orașul și Iudeea de sub jugul lui Olofern

---

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba sârbă: „Uspomena na patrijarha Avraama u Knjizi o Juditi," *Glasnik: crkveni časopis Srpske pravoslavne eparhije temišvarske* 59 (2019): 19-32.

[2] Pentru detalii cu caracter isagogic despre această carte cuprinsă în „canonul extins", a se vedea: „Iudita," în Ioan Chirilă et al., *Introducere în Vechiul Testament: manual pentru Facultățile de Teologie Ortodoxă* (București: Basilica, 2014), 752-60. Anto Popović, *Uvod u knjige staroga zavjeta 2: Povijesne knjige* [în croată: *Introducere în cărțile Vechiului Testament 2: Cărțile istorice*] (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2015), 309-30 („Knjiga o Juditi"). Christophe Nihan, „Judit," în *Einleitung in das Alte Testament: Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, eds. Thomas Römer et al. (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2013), 713-24; Alexandru Moldovan, *Propedeutica biblică. De la Primordiu la rascoala Macabeilor. Cărțile cu caracter istoric* II, Seria Biblică 20 (Alba Iulia: Reîntregirea, 2018), 375-404 („Cartea Iuditei"). Constantin Jinga, *Fișe de inițiere în lectura Vechiului Testament* (Timișoara: Marineasa, 2000), 226 („Cartea Iuditei").

(Holofernes), căpetenia armatei babiloniene/asiriene, în anul al XVIII-lea al domniei lui Nabucodonosor (Iudita 2,1), și în timpul slujirii marelui preot Ioachim. În jurul anului 589 î.Hr., Olofern, purtând război împotriva evreilor, a asediat cetatea Betulia. Epuizați, lipsiți de alimente și apă, locuitorii cetății și-au pierdut curajul și încrederea în Dumnezeu și se pregăteau să capituleze în fața inamicului.

Iudita era o femeie modestă, cu frică de Dumnezeu, dreaptă și nespus de frumoasă. Fiind văduvă, ar fi putut să se recăsătorească, dar a hotărât să se dăruiască cu totul slujirii lui Dumnezeu. Și-a folosit grația și frumusețea naturală doar pentru a-și salva poporul și patria. Mai târziu, ea însăși va mărturisi că în actele săvârșite a fost călăuzită de mâna lui Dumnezeu (Iudita 16,5), fapt confirmat și în elogiul lui Oziaș Simeonitul (Iudita 14,17) și cel al comunității (Iudita 15,9-10).

Toată nădejdea punându-și în Dumnezeul părinților ei, s-a îmbrăcat frumos și, însoțită de o servitoare, s-a îndreptat spre tabăra vrăjmașă, pretinzându-se un dezertor (Iudita 10,1-23). Datorită înfățișării atrăgătoare și a vicleniei sale, Iudita a reușit să-l căștige pe Olofern și în același timp să trezească în el pasiunea pentru ea. Cuprins de pofta păcătoasă și îmbătat de vin, a adormit în cortul său luxos. În timpul somnului, Iudita l-a decapitat (Iudita 13,8) și ascunzând capul tăiat în desagă s-a întors către străjerii și bătrânii Betuliei (Iudita 13,10-13). Locuitorii cetății asediate și-au asaltat și alungat biruitor dușmanii derutați de știrea morții neașteptate a fruntașului lor. După această izbândă eroică, Iudita a rămas văduvă în casa ei, câștigând considerația compatrioților. Durata ei de viață atinge durata de viață a personajelor din vremea patriarhilor și este identică cu durata perioadei Macabee, care a durat 105 ani[3]. După moartea ei, a fost îngropată în mormânt alături de Manase, soțul ei. Casa lui Israel a purtat doliu pentru ea timp de șapte zile (Iudita 16,21-24).

Cartea Iuditei probabil a fost scrisă în limba ebraică în timpul perioadei hasmoneene, cel mai probabil în timpul domniei lui Ioan Hircanul I (135-104 î.Hr.) sau în timpul domniei lui Alexandru Ianeul (103-76 î.Hr.)[4]. Inspirată de istoria și cântecul profetesei Debora, precum și de eroismul Iaelei, soția lui Heber Cheneul (Jud 4-5), Iudita transmite un mesaj despre credința în eliberarea poporului lui Dumnezeu aflat sub opresiunea politică și militară[5].

[3] Popović, *Uvod u knjige staroga zavjeta 2*, 316.

[4] Popović, *Uvod u knjige staroga zavjeta 2*, 321. Din 1940 se observă consensul general al bibliștilor privind datarea Cărții Iuditei în epoca macabeană, care totuși pare construită pe materiale din epoca persană. Benedickt Otzen, *Tobit and Judith* (Sheffield: Sheffield Academic, 2002), 86.

[5] Radomir Rakić, „Judita," în *Biblijska enciklopedija*, vol. I (Srbinje–Foča: Duhovna akademija Svetog Vasilija Ostroškog, 2004), 493-4. Cartea Iuditei combină trăsăturile unui număr apreciabil de istorii biblice, iar Iudita este personificarea mai multor eroine israelite: Miriam (Ieș 15,20-21), Debora și Iaela (Jud 4-5), femeia din Teveț (Jud 9,53-54) și femeia din Abel-Bet-Maaca (2Rg 20,14-22). Vitejia ei amintește și de povestea lui David și a lui

Cine a fost Ahior?

Potrivit Cărții Iuditei 5,5, Ahior este „conducătorul tuturor fiilor lui Amon" (*ὁ ἡγούμενος πάντων υἱῶν Αμμων*), care-i oferă lui Olofern în mod voluntar informații despre israeliți. În pofida faptului că este considerat un personaj minor, Ahior joacă în realitate în carte un rol semnificativ[6]. Numele său (ebraică: אחיאור) se traduce prin „fratele luminii" sau „fratele meu este lumina"[7], fapt care probabil amintește de poziția unui convertit la credința iudaică. Ulterior, în timp ce Iudita arăta poporului capul decapitat al lui Olofern, Ahior, un fost păgân, a recunoscut puterea Dumnezeului lui Israel: „Când Ahior a văzut toate câte făcuse Dumnezeu pentru Israel, a crezut cu putere (de-a-ntregul, *σφόδρα*) în Dumnezeu, s-a tăiat împrejur și a fost adăugat casei lui Israel până în ziua aceasta" (Iudita 14,10)[8]. Ahior este un personaj în care cititorul cărții nu s-ar fi așteptat să descopere un erou[9].

În Sfânta Scriptură sunt menționați mai mulți străini de neamul evreiesc care Îl recunosc pe Dumnezeu și afirmă puterea Lui. Aceste personaje pot fi considerate precursori ai lui Ahior: Ietro (Ieș 18,1-12), Balaam (Num 22-24), Rahab (Ios 2,9-11), Neeman (4Rg 5), Nebucodonosor (Dan 2,46-47; 3,28-33) și Darius (Dan 6,26-28). Unele din personajele enumerate au ascultat relatări despre lucrările lui Dumnezeu, în timp ce altele au fost martore în evenimente miraculoase. Ahior se află în contrast cu Aman, unul dintre cei mai mari calomniatori și detractori ai poporului evreu menționați în Sfânta Scriptură (cf Est 3,8). De asemenea, caracterul

---

Goliat (1Rg 17,12-54), iar Cartea Iuditei în ansamblu este un fel de inversare a relatării despre necinstirea Dinei (Jud 9,2-4; cf. Fac 34). George W. E. Nickelsburg, *Jewish literature between the Bible and the Mishnah* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 100. Chipul lui Nebucodonosor pare să fie influențat de cel al lui Antioh al IV-lea, în timp ce moartea lui Olofern prin mâna Iuditei amintește de Iuda Macabeul care l-a decapitat pe generalul seleucid Nicanor (1Mac 7,47; 2Mac 15,30-33). Amy-Jill Levine, „Judith," în *The Apocrypha*, eds. Martin Goodman et al. (Oxford: Oxford University Press, 2012), 22.

[6] Despre rolul lui Ahior în Cartea Iuditei, a se vedea: Helen Efthimiadis-Keith, „The Role of Achior in Judith: An Autobiographical Response to the Enemy is Within," *Old Testament Essays* 3 (2013): 642-62.

[7] Yehoshua M. Grintz, *Sefer Yehudith* (Jerusalem: Mossad Bialik, 1957), 110 (în limba ebraică).

[8] Toate pasajele redate urmează traducerea personală, afără de cele indicate.

[9] Cunoscându-l pe Olofern, Ahior a putut confirma locuitorilor Betuliei identitatea capului decapitat. De observat ironia implicată de narator în textul citat: când Olofern l-a alungat pe Ahior, mustrându-l că amonitul nu-i va mai vedea fața până nu se va răzbuna pe israeliți (Iudita 6,5). Totuși, Ahior va avea ocazia să vadă din nou chipul căpeteniei asiriene după răzbunare, însă nu răzbunarea lui Olfern, ci cea a israeliților (Iudita 13,14; 14,5-6). Pieter M. Venter, „The function of the Ammonite Achior in the book of Judith," *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 3 (2011): 5, nota 12.

lui Ahior contrastează și cel al locuitorilor Betuliei, pentru că, deși amonit[10], posedă o înțelegere mai bună a lucrării lui Dumnezeu. Este posibil ca autorul să fi ales anume acest străin pentru ca prin vocea lui să evidențieze una dintre cele mai importante învățături teologice ale cărții și pentru a oferi un fel de mustrare compatrioților care sunt lăsători în credință.

Interpreții biblici îl leagă pe Ahior de Ahiacar din Cartea lui Tobit (Tob 1,21-22; 2,10; 11,19; 14,10). Înțeleptul asirian Ahiacar sau Ahikar a fost sfetnic la curtea lui Sanherib și Esardon și a compus o serie de ziceri și proverbe înțelepte. Istoricitatea lui rămâne incertă. Asemenea lui Ahior, Ahiacar a fost un nobil păgân persecutat de conducători, dar în cele din urmă și-a redobândit poziția pierdută. Cea mai veche versiune păstrată a legendei lui Ahiacar se păstrează în limba aramaică[11]. Relatarea originală este probabil de origine asiriană și după toate probabilitățile a fost populară în Orient, nu numai printre evrei, dar și printre alte popoare[12].

În Cartea lui Tobit Ahikar devine Ahiacar (*Ἀχιάχαρος*) și rudă apropiată (nepot) al lui Tobit. Ahiacar îl ajută pe Tobit să se întoarcă la Ninive, mijlocind pentru el la regele Esardon (Saherdan sau Sarchedonus, Tob 1,22). Timp de doi ani, poartă grijă lui Tobit după ce acesta își pierde vederea (Tob 2,10) și împărtășește cu el bucuria sfârșitului fericit al narațiunii: căsătoria fiului Tobie cu frumoasa Sara (Tob 11,19). Există multe asemănări între Ahiacar din Cartea lui Tobit (al cărui autor vede în el un evreu devotat) și Ahior din Cartea Iuditei (al cărui autor îl laudă în descrierea sa ca pe un prozelit exemplar): ambii reușesc să îmbine cu succes înțelepciunea teoretică și cea practică. Bătrânul Tobit laudă virtuțile speciale, suferințele și ascensiunea lui Ahiacar (Tob 14,10-11). De asemenea, discursul lui Ahior merită atenția și admirația cititorului deoarece cuvintele și acțiunile sale sunt o oglindă a stării sale spirituale înalte (Iudita 14,6-10). În continuare, prezentăm prima parte a discursului despre trecutul israeliților susținut în fața lui Olofern.

Discursul lui Ahior

Iudita 5,6-9 face parte dintr-o unitate literară mai amplă, intitulată „Discursul

---

[10] Cartea „Legii repetate” exprimă următoarea atitudine față de amoniți: „Amonit şi moabit nu va intra în adunarea Domnului; chiar după al zecelea neam şi până-n veci, el nu va intra în adunarea Domnului” (Versiunea Bartolomeu Anania = BVA, Deut 23,3). Dar, cu toate acestea, regele David descinde din Rut moabiteanca (Rut 4,21-22). Amoniții și moabiții, două popoare înrudite, sunt descendenții lui Lot (Fac 19,30-38).

[11] Deborah Levine Gera, *Judith* (Berlin: Walter de Gruyter, 2014), 200-1.

[12] James M. Lindenberger, „Ahiqar: A New Translation and Introduction,” în James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2 (Garden City: Doubleday, 1985), 479-93.

lui Ahior” (Iudita 5,5-21)[13]. Acest discurs are loc imediat după capitolele introductive (Iudita 1-4) și face parte integrantă din episodul întâlnirii dintre Ahior și Olofern (Iudita 5,1-6,10). Ni se spune că Olofern (*Ὀλοφέρνης*), „comandantul suprem al armatei asirienilor” (*ὁ ἀρχιστράτηγος δυνάμεως Ἀσσοὺρ*) s-a mâniat din cauza insolenței locuitorilor Betuliei, care au refuzat să se supună în fața armatei asiriene. Locuitorii Betuliei au rezistat inamicului, spre deosebire de alte cetăți maritime din Canaan care nu au manifestat nicio împotrivire. Chemând „pe toți principii Moabului și căpeteniile lui Amon și pe toți satrapii de pe țărmul mării”, el a solicitat explicații cu privire la răzvrătirea neașteptată. Naratorul îl introduce pe scenă pe Ahior (*Ἀχιώρ*), „conducătorul tuturor fiilor lui Amon” (*ὁ ἡγούμενος πάντων υἱῶν Ἀμμών*), care răspunde la întrebarea lui Olofern în discursul său[14].

[6] ὁ λαὸς οὗτός εἰσιν ἀπόγονοι Χαλδαίων.

[Oamenii] acest[ui] popor sunt urmașii caldeilor.

[7] (a) καὶ παρῴκησαν τὸ πρότερον ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ,

ei au locuit ca străini mai întâi în Mesopotamia,

(b) ὅτι οὐκ ἐβουλήθησαν ἀκολουθῆσαι τοῖς θεοῖς τῶν πατέρων αὐτῶν, οἳ ἐγένοντο ἐν γῇ Χαλδαίων·

și fiindcă n-au vrut să slujească zeilor părinților lor, care erau în țara Caldeilor,

[8] (a) καὶ ἐξέβησαν ἐξ ὁδοῦ τῶν γονέων αὐτῶν

au părăsit calea strămoșilor lor

(b) καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ, θεῷ ᾧ ἐπέγνωσαν,

și s-au închinat Dumnezeului cerului, Dumnezeului pe Care L-au cunoscut.

(c) καὶ ἐξέβαλον αὐτοὺς ἀπὸ προσώπου τῶν θεῶν αὐτῶν,

Și i-au izgonit de la fața zeilor lor,

(d) καὶ ἔφυγον εἰς Μεσοποταμίαν

și au fugit în Mesopotamia

(e) καὶ παρῴκησαν ἐκεῖ ἡμέρας πολλάς.

---

[13] Adolfo Roitman, „The Traditions about Abraham’s Early Life in the Book of Judith (5:6-9),” în Esther G. Chazon, David Satran și Ruth A. Clements, eds., *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone* (JSJSup 89; Leiden: Brill, 2004), 73-87.

[14] Ca formă literară, discursul lui Ahior este o recapitulare istorică. Asemenea unui cronicar, el urmărește istoria Israelului de-a lungul multor ani. Se acordă prioritate mișcării într-un areal geografic definit și absenței numelor personale, iar personajul principal al acțiunii este „acest popor” (*ὁ λαὸς οὗτός*). Discursul este împărțit în trei părți: perioada patriarhală care se încheie cu cucerirea și ocuparea țării Canaanului de către fiii lui Israel (Iudita 6-16), perioada judecătorilor și a regilor (Iudita 17-18) și perioada distrugerii Templului, a exilului și a revenirii pe Sion (Iudita 18-19). Unitatea pe care o prezentăm aici (Iudita 5,6-9) deschide prima parte a discursului.

unde au trăit ca străini multe zile.
[9] (a) καὶ εἶπεν ὁ θεὸς αὐτῶν
Și Dumnezeul lor le-a zis
(b) ἐξελθεῖν ἐκ τῆς παροικίας αὐτῶν καὶ πορευθῆναι εἰς γῆν Χανααν,
să plece din locul acela unde au locuit și să se îndrepte spre țara Canaanului,
(c) καὶ κατῴκησαν ἐκεῖ
Și s-au așezat acolo
(d) καὶ ἐπληθύνθησαν χρυσίῳ καὶ ἀργυρίῳ καὶ ἐν κτήνεσιν πολλοῖς σφόδρα.
și s-au umplut cu aur, cu argint și cu foarte multe cirezi.

(Iudita 5,6-9)[15]

În această prezentare există numeroase trăsături care rămân unice în literatura biblică. Spre deosebire de alte rezumate, naratorul cărții nu menționează cunoștințe biblice mai familiare despre trecutul lui Avraam. De exemplu, nu există nicio mențiune despre legământul dintre Dumnezeu și Avraam sau despre jertfirea lui Isaac. Naratorul prin cuvintele lui Ahior prezintă acea perioadă din viața personajului principal, despre care naratorul Cărții Facerii, asemenea majorității expunerilor istorice, nu afirmă aproape nimic.

După conținutul său, discursul lui Ahior poate fi împărțit în trei părți: (1) originea etnică (v. 6); (2) noua credință și consecințele ei (vv. 7-8); (3) revelația și migrația (v. 9). Aceste trei părți conțin un bogat material interpretativ: dezvoltări exegetice, revizuiri, omisiuni și completări aduse relatării biblice originale[16]. Similar altor surse post-exilice, Iudita 5,6-9 conține tradiții midrașice despre primele etape ale vieții patriarhului Avraam. Versetele 6 și 9 din acest pasaj nu conțin material narativ preluat din Cartea Facerii (deși versetul 6 include un fel de dezvoltare exegetică bazată pe Fac 11,31, în timp ce versetul 9 pare să ofere un rezumat revizionist la Fac 12,1-13,12). Pe de altă parte, versetele 7 și 8 conțin tradiții extra-biblice.

În cele din urmă, se pune întrebarea: cărui scop folosesc aceste corecții, completări și omisiuni despre viața timpurie a patriarhului Avraam? Se pare

---

[15] În traducerea textului am consultat și următoarele ediții ale Sfintei Scripturi: (1) *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediția Sfântului Sinod (București: IBMO, 2019). (2) *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod (București: IBMO, 2001). (3) *Biblia*, eds. Alois Bulai și Eduard Pătrașcu (Departamentul de Cercetare Biblică; Iași: Sapientia, 2020). (4) *Septuaginta. 1-2 Paralipomene. 1-2 Ezdra. Ester. Iudit. Tobit. 1-4 Macabei*, vol. 3, eds. Cristian Bădiliță et al. (Colegiul Noua Europă; Iași: Polirom, 2005). (5) *Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta – Biblija – i Knjige šireg kanona (devterokanonske)*, preveli mitropolit crnogorsko-primorski Amfilohije (Radović), i umirovljeni episkop zahumsko-hercegovački Atanasije (Jevtić) (Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske Pravoslavne Crkve, 2012).

[16] Roitman, „The Traditions about Abraham's Early Life in the Book of Judith (5:6-9)," 73-87.

că motivul trebuie căutat în dorința autorului de a glorifica figura patriarhului. Prin urmare, conform acestei „noi versiuni", aflăm că Avraam în primii săi ani petrecuți în Ur era deja un credincios devotat, un susținător al monoteismului[17], care s-a răzvrătit împotriva concitadinilor săi idolatri, pregătit să sufere ca martir pentru convingerile sale, respectând cu strictețe legea lui Dumnezeu și luptând pentru răsplata lui Dumnezeu. Scopul final al autorului este de a face din personajul Avraam, încă din perioasa timpurie a vieții sale, un exemplu pentru toate generațiile.

Imaginea lui Avraam din Cartea Iuditei este prezentată ca un model de urmat pentru ambele personaje pozitive din carte, Iudita și Ahior. După cum am arătat mai sus, Avraam este descris în această scurtă secțiune asemenea unui credincios devotat, dornic să sufere pentru credința sa și opus caldeilor politeiști. Atitudinea lui o anticipează pe cea a Iuditei. Iudita, urmând exemeplul lui Avraam, îi sunt atribuite în carte calitățile unui mare credincios și patriot, care respinge divinitatea lui Nabucodonosor opunându-se cu zel politeiștilor. În același timp, imaginea Iuditei contrastează cu imaginea locuitorilor Betuliei. În timp ce eroina își demonstrează credința neclintită în Dumnezeu și se arată dispusă să sufere pentru aceasta (Iudita 8,24-27), locuitorii Betuliei sunt neîncrezători, acceptând să se predea oștirii asiriene (Iudita 7,23-28). Avraam servește ca model de urmat și pentru Ahior. Amândoi (1) cred în Dumnezeu (Iudita 5,8 || 14,10); (2) au fost alungați din cauza convingerilor (Iudita 5,8 || 6,11); și (3) s-au convertit la o nouă credință (Iudita 5,8 || 14,10). Conform Cărții Iuditei, un străin drept care primește Legea iudaică devine asemenea unui evreu nativ, avându-l pe Avraam ca model sau „părinte"[18].

Originea etnică

În comparație cu alte surse din perioadele Primului și celui de-al Doilea Templu, această secțiune a discursului lui Ahior păstrează elemente midrașice destul de timpurii și chiar unice. Tradiția despre modul în care Avraam a părăsit Urul și motivele sale pentru a se opune idolatriei (v. 7) nu se găsesc nicăieri în alte locuri în literatura iudaică timpurie. Relatarea convertirii lui Avraam (v. 8) este una dintre cele mai vechi surse ale acestor tradiții[19]. Motivul pentru care Avraam a fost alungat din

---

[17] Detalii privind conținutul acestei tradiții: James L. Kugel, *The Bible as it Was* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 135-6.

[18] „Decadența religioasă și morală a neamurilor determină alegerea unei persoane marcate de credință și stabilitate pentru a fi păstrătoarea adevăratei credințe. Ea este temelia pe care se nasc popoarele, în cazul lui Noe, și izvorul binecuvântării popoarelor, în cazul lui Avraam. Odată cu Avraam apar clar definite cadrele credinței autentice care, în fapt, este conformarea voinței umane cu voința divină până la sacrificiul obiectului celei mai înalte iubiri." Ioan Chirilă, *Cartea Profetului Osea: Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament*, Colecția Restauratio (Cluj: Limes, 2005), 12.

[19] O altă sursă, probabil la fel de veche, care conține aceeași tradiție este *Cartea Jubileilor*

Ur și forțat să părăsească Mesopotamia (v. 8) nu cunoaște nicio paralelă până la Iosif Flaviu (*Antichități iudaice* 1,154-157)[20].

„Acest popor sunt urmașii caldeilor" (Iudita 5,6). Răspunsul lui Ahior este mult mai complet și mai cuprinzător decât ceea ce de fapt l-ar preocupa pe Olofern să afle: arhistrategul asirian este interesat de forțele militare și de fortificațiile israeliților, nu și de originile, trecutul și relația acestora cu Dumnezeul lor. Ahior a optat să-i înfățișeze pe israeliți începând cu originea lor etnică: ei sunt descendenți ai caldeilor.

Studiile istorice biblice de regulă evidențiază doar începuturile religioase (cum ar fi creația sau exodul din Egipt), mai puțin pe cele etnice. Autorul menționează originea etnică a israeliților sub influența etnografiei grecești și romane. Potrivit Bibliei ebraice, Avraam a fost arameu (cf. Deut 26,5), nu caldeu[21]. Caldeii au fost asociați cu babilonienii din secolul al VIII-lea î.Hr. și de atunci mai departe în istorie, dar și în Vechiul Testament (de exemplu: Is 47,1; Ier 21,4)[22]. Ei erau cunoscuți și ca înțelepți și vorbitori iscusiți (cf. Dan 2,5.10 etc.). Olofern respinge poziția lui Ahior, susținând că israeliții au venit din Egipt, considerați fiind de origine inferioară (Iudita 6,5).

Credința cea nouă și urmările ei

„N-au vrut să se închine la dumnezeii părinților lor" (Iudita 5,7). Ahior precizează că Avraam și familia sa au părăsit Urul din motive religioase. Potrivit Fac 12,1-5, lui Avraam i s-a poruncit să se stabilească în Canaan. În discursul său, Ahior completează lacunele textuale din Cartea Facerii prezentându-ne motivele migrației: respingerea divinităților strămoșești și adorarea Domnului Dumnezeu (cf. Ios 24,2-3, unde se dezvăluie faptul că tatăl lui Avraam Terah se închina altor zei). Ahior susține că strămoșii israeliților au fost expulzați din patria lor din pricina credinței lor în Dumnezeul cerului[23]. Deși este evident faptul că Ahior se referă la Avraam și la familia sa, el vorbește în general despre strămoșii colectivi ai israeliților care resping zeii locali și răspund chemării lui Dumnezeu.

Această referire generală la strămoșii israeliți este în concordanță cu descrierea deliberată a lui Ahior despre poporul lui Israel, nu și a liderilor acestuia.

11,16-17. Gera, *Judith*, 204.

[20] Gera, *Judith*, 204.

[21] Ur Kašdim (אוּר כַּשְׂדִּים [*Ur Chaldæorum*], Fac 11,38.31) a fost tradus în Septuaginta prin *ἡ χώρα τῶν Χαλδαίων*, „țara caldeilor". Lawrence Mitchell Wills, *The Jewish Novel in the Ancient World* (New York: Cornell University Press, 1995), 223.

[22] Gera, *Judith*, 205.

[23] „Dumnezeul cerului" (în text: *θεῷ τοῦ οὐρανοῦ*) este o formă atipică a Numelui divin nu prea comună textelor biblice. Unii exegeți văd aici o încercare de a-L asocia pe Yahwe cu zeitatea persană Ahura Mazda. Wills, *The Jewish Novel in the Ancient World*, 224.

În același timp, ea respinge orice posibilă contradicție între Fac 11,31, unde întreaga familie a lui Avraam părăsise deja Urul, și Fac 12,1, unde doar lui Avraam i s-a cerut să-și părăsească „patria", probabil Urul (cf. Nem 9,7). Alte surse post-biblice (*Cartea Jubileelor* 11,16-17; 12,1-8.12-14; *Antichități iudaice* 1,154-157) afirmă, de asemenea, că Avraam L-a recunoscut pe adevăratul Dumnezeu și a fost nevoit să părăsească Urul din pricina convingerilor sale. În aceste surse doar Avraam L-a recunoscut pe Dumnezeu. Sursele biblice (Ios 24,2-3) și cele post-biblice (*Jubilee* 12,1-8.14) subliniază faptul că tatăl lui Avraam și frații săi s-au închinat altor divinități sau idoli. Avraam este cel care a fost ales în mod special și Dumnezeu a fost cel care l-a adus în Canaan dincoace de Eufrat (Is 51,2; *Jubilee* 12,21-31).

Ahior nu menționează evenimentele cele mai proeminente din viața lui Avraam – legământul cu Dumnezeu și jertfa lui Isaac –, însă Iudita va face aluzie mai târziu la aceste episoade în discursul ei despre încercările celor trei patriarhi (Iudita 8,26). Este interesant că Ahior va relata oarecum din nou istoria lui Avraam și a familiei sale[24]. Ahior, asemenea lui Avraam, va fi alungat pentru că și-a exprimat convingerile sale despre Dumnezeul lui Israel (Iudita 6,11)[25] și se va converti la credința fiilor lui Israel (Iudita 14,10). Ca urmare, aceste versete au un scop dublu: adăugarea informațiilor neatestate anterior despre viața timpurie a lui Avraam și anticiparea scenei convertirii lui Ahior. Discursul lui Ahior despre originea lui Israel indică faptul că în poporul ales se găsește un loc pentru prozeliți, chiar el urmând să se numere printre ei.

„Dumnezeul pe Care ei L-au cunoscut": Ahior nu dezvăluie cum au ajuns părinții lui Israel să-L cunoască pe Dumnezeul cerului. Unele tradiții antice ar putea sta la baza cuvintelor sale. Verbul *ἐπέγνωσαν* (persoana a III-a, plural) este aorist ingresiv și denotă dobândirea respectivei cunoștințe.

Strămoșii poporului evreu au fost alungați și și-au găsit refugiu în „Mesopotamia": O asmenea izgonire și prigoană nu vom găsi în Sfânta Scriptură. Potrivit textelor din Fac 11,31-12,5 și Ne 9,7, Avraam și familia sa și-au părăsit țara de bună voie atunci când patriarhul a fost chemat de Dumnezeu. Aceasta este cea mai veche atestare a tradiției expulzării (cf. *Antichități iudaice* 1,157.281).

Revelația și migrația

În Iudita 5,9 se afirmă următorul lucru: „Și Dumnezeul lor le-a zis să plece

---

[24] Potrivit unei vechi tradiții evreiești, regele Nimrod a pus la încercare credința tânărului Avraam, aruncându-l într-un cuptor de foc, asemenea celor trei tineri din Cartea Profetului Daniel (Dan 3,20-95). Patriarhul Avraam a trecut nevătămat prin flăcări. Pentru sursele midrașului menționat a se vedea Roitman, „The Traditions about Abraham's Early Life in the Book of Judith (5:6-9)," 73.

[25] Pentru mai multe detalii a se consulta: Roitman, „The Traditions about Abraham's Early Life in the Book of Judith (5:6-9)," 82-5.

din locul acela unde au locuit și să se îndrepte spre țara Canaanului” (*ἐξελθεῖν ἐκ τῆς παροικίας αὐτῶν καὶ πορευθῆναι εἰς γῆν Χανααν*). Acest verset este un ecou al textului din Fac 12,1, unde Domnul Dumnezeu îi poruncește lui Avraam: „Ieși din țara ta...” (*Ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου…*). Cu toate acestea, versiunea lui Ahior este nuanțată, deoarece lui Avraam și rudelor sale li s-a poruncit să-și părăsească locuința temporară (*παροικία*), nu țara natală și casa părinților menționate în Fac 12,1. Ahior vorbește despre mutarea familiei din Haran, pentru că țara strămoșilor lui Avraam este Caldea, în care se află Ur.

„Și s-au umplut (îmbogățit, *ἐπληθύνθησαν*) cu aur, cu argint și cu foarte multe cirezi.” Această secțiune finală a versetului 9 are ca model de inspirație descrierea bogăției lui Avraam din Fac 13,2, unde este enumerat același conținut al avuției strămoșului evreilor: „Și Avraam era foarte bogat în vite, în argint și în aur” (BVA). Avuția lui Avraam provene din Egip ca urmare a renegării soției sale, Sara, în favoarea lui Faraon (Fac 12,16). Însă Ahior evită să reproducă episodul infam. În Vulgata, această parte a versetului (Iudita 5,9d) este omisă[26].

Lauda adusă patriarhilor poporului ales

Ulterior, în cursul narațiunii, Iudita afirmă despre patriarhul Avraam următoarele: „Aduceți-vă aminte cum a făcut cu Avraam și cum l-a încercat pe Isaac și ce i s-a întâmplat lui Iacob în Mesopotamia Siriei, când păștea oile lui Laban, fratele mamei sale; că pe noi nu ne-a încercat prin foc, așa cum a făcut cu ei, ca să le cerceteze inima, și nici nu s-a răzbunat pe noi, ci spre trezire îi lovește Domnul pe cei ce se apropie de El” (BVA Iudita 8,26-27). Potrivit cuvintelor Iuditei, patriarhul Isaac a fost ispitit la fel ca și tatăl său, patriarhul Avraam[27]. Probabil că autorul cărții are în vedere momentul legării lui Isaac și pregătirii lui pentru jertfă (Fac 22). Acest caz rămâne unic în literatura iudaică timpurie, deoarece fiului Isaac i se atribuie aceleași fapte și merite ca și propriul său părinte Avraam.

Lauda adusă Iuditei de către Oziaș din seminția lui Simeon prezintă multe asemănări cu elogiul adus de regele Melchisedec patriarhului Avraam:

„Binecuvântat (*εὐλογημένος*) să fie Avram de Dumnezeul cel Preaînalt (*τῷ Θεῷ τῷ ὑψίστῳ*), Care a creat cerul şi pământul (*ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*)! Şi binecuvântat să fie Dumnezeul (*εὐλογητὸς ὁ Θεὸς*) cel Preaînalt, Cel ce i-a dat pe dușmanii (*ἐχθρούς*) tăi în mâinile tale!” (Fac 14,19-20)

„O, fiică, binecuvântată (*εὐλογητὴ*) eşti tu de Dumnezeul cel Preaînalt (*τῷ Θεῷ τῷ ὑψίστῳ*), mai mult decât toate femeile de pe pământ; şi binecuvântat

---

[26] Gera, *Judith*, 207.

[27] Anke Mühling, *Blickt auf Abraham, euren Vater«: Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 126.

(εὐλογημένος) este Domnul Dumnezeu (*ὁ Θεός*), Care a creat cerul şi pământul, Cel ce te-a călăuzit să tai capul căpeteniei duşmanilor (*ἐχθρῶν*) noştri! (Iudita 13,18)

Concluzii

Cititorul poate fi surprins de faptul că autorul cărții o face pe Iudita aproape la fel de merituoasă ca și patriarhul Avraam. Comparația dintre cele două personaje are același context:

(1) Un protagonist victorios. Avraam înfrânge coaliția celor patru regi răsăriteni pentru a-l elibera pe nepotul său Lor. Iudita învinge pe Olofern și salvează poporul Betuliei; (2) Binecuvântarea triunfală este acordată celor doi eroi de câte o autoritate: Melchisedec, regele învăluit în taină al Salemului, respectiv Oziaș, căpetenia cetății Betulia[28].

Cartea Iuditei îi învață pe cititorii săi că Dumnezeul lui Israel poartă grijă de poporul său, mai ales în împrejurări dificile (Iudita 13,17). Domnul Dumnezeu îi cheamă pe toți oamenii asemenea văduvei Iudita și străinului Ahior să fie eliberatori și mărturisitori ai adevăratei credințe. Aceasta arată încă o dată că „nebunia lui Dumnezeu e mai înțeleaptă decât oamenii, și slăbiciunea lui Dumnezeu mai puternică decât oamenii" (BVA 1Cor 1,25).

*

Dedic această contribuție modestă Preacucernicului Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă, care continuă să inspire și să încurajeze noile generații în studiul Sfintei Scripturi. Fie ca lumina părintelui profesor să strălucească neîncetat în teologia vechi-testamentară ortodoxă românească, iar Părintele ceresc să-i dăruiască ani lungi.

[28] Géza G. Xeravits, „Abraham in the Old Testament Apocrypha," în *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, eds. Sean A. Adams și Zanne Domoney-Lyttle (London: T&T Clark , 2019), 39-40.

Καινὴ κτίσις (2Cor 5,17) –
O perspectivă antropologică paulină

Stelian Tofană
preot profesor universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca
stelian.tofana@ubbcluj.ro

Preliminarii

În teologia marelui Apostol Pavel, antropologia reprezintă un capitol definitoriu. Cu toate acestea, vocabularul antropologic paulin, extrem de nuanțat, dar aproape nesistematizat, denotă faptul că Apostolul n-a fost preocupat niciodată să alcătuiască un sistem antropologic bine conturat după tipul cugetătorilor profani. Strădaniile lui țintesc – afirma prof. Grigorie T. Marcu – spre cu totul altceva, și anume, spre un scop eminamente practic al ființării omului, „acela de a-l prezenta pe om așa cum este, ca să ne facă să înțelegem cum ar trebui să fie"[1].

Omul contemplat de Apostolul Pavel este întotdeauna acela care, într-un fel sau altul, stă în fața lui Dumnezeu, fie stăpânit de păcat, fie săvârșind virtutea.

Pentru zugrăvirea condiției religioase a omului, Apostolul Pavel întrebuințează o serie de formule terminologice, precum: „omul trupesc" (*σάρκινός ἄνθρωπος* – Rom 7,14; 1 Cor 3,1.3), „omul duhovnicesc" (*πνευματικός ἄνθρωπος* – 1 Cor 2,13-15; 14,37; Gal 6,1); „omul vechi" (*παλαιὸς ἄνθρωπος* – Rom 6,6; Col 3,9); „omul dinafară" (*ὁ ἔξω ἄνθρωπος* – 2 Cor 4,16); „omul dinăuntru" (*ὁ ἔσω ἄνθρωπος* – 2 Cor 4,16); „omul nou" (*ὁ νέος ἄνθρωπος* – Col 3,10; *ὁ καινός ἄνθρωπος* – Ef 2,15; 4,24); „făptura cea nouă" (*καινὴ κτίσις* – 2 Cor 5,17; Gal 6,15).

Toate aceste expresii arată cât de departe sau cât de aproape este acest om, caracterizat de aceste apelative, de viețuirea în Hristos. Iar pentru înnoirea stării sale, adesea devastată de păcat, omul trebuie să parcurgă un întreg proces transformator, de la „omul vechi" la „omul nou", ca să dobândească, în cele din urmă, statutul de *καινὴ κτίσις* (făptură nouă, în Hristos).

Așadar, toate aceste formule ne conduc la esențialul antropologiei pauline, la axa ei. Ele împart viața omului în două, și tot așa și a omenirii întregi. Criteriul, însă, după care se operează această categorisire este de ordin etic. Prin urmare, putem afirma faptul că aceste formule sunt vehicolul antropologiei etice pauline.

Având în vedere că tema studiului de față este legată de procesul înnoirii omului în concepția paulină, adică a dobândirii statutului de făptură nouă în Hristos,

[1] Cf. Grigorie T. Marcu, *Antropologia paulină* (Sibiu: Arhidiecezană, 1991), 94.

prezentarea acestor formule antropologice, în complexul semnificațiilor lor etice, este obiectivul analizei care urmează.

Drumul urmărit este legat de întregul proces care marchează transformarea „omului trupesc”, adică a omului natural, limitat la propriile sale puteri, în „omul duhovnicesc”, sau în făptură sau zidire nouă în Hristos, statut dobândit prin lucrarea Duhului Sfânt, care locuiește în el.

Botezul creştin sau paradoxul începutului înnoirii omului (Rom 6,4-13)

a. Moartea şi învierea cu Hristos

Într-o adevărată „teologie a Botezului”, schițată în Rom 6,4-9, Apostolul Pavel prezintă rolul central al lui Iisus în procesul devenirii noastre de la starea „omului vechi”, la cel „nou”, care crește și se dezvoltă constant în Hristos.

În acest sens, Apostolul Pavel scrie: „Aşadar, prin botez ne-am îngropat (συνετάφημεν οὖν αὐτῷ) cu El în moarte, pentru ca, aşa cum Hristos a înviat din morţi prin slava Tatălui (ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν), tot astfel şi noi să umblăm întru înnoirea vieţii (οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν); că dacă una cu El ne-am făcut prin asemănarea morţii Lui (σύμφυτοι γεγόναμεν), atunci una vom fi şi prin aceea a învierii Lui, cunoscând noi aceasta, anume că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El (συνεσταυρώθη), aşa încât trupul păcatului să fie nimicit, pentru ca noi să nu mai fim înrobiţi păcatului; căci cel ce a murit este eliberat de păcat. Iar dacă am murit împreună cu Hristos (ἀπεθάνομεν σὺν χριστῷ), credem că vom şi via împreună cu El (συζήσομεν αὐτῷ), ştiind că Hristos, odată înviat din morţi, nu mai moare; asupră-I moartea nu mai are stăpânire” (Rom 6,4-9)[2].

Ceea ce se poate observa, în acest pasaj, este prezența de 5 ori a formulei „sun”, care are menirea de a exprima tocmai centralitatea lui Hristos, atât în actul morții omului vechi, adică al lepădării așa-zisei „umanități negative”, cât și în cel al învierii și al creșterii în noul statut, făptura cea nouă, „umanitatea pozitivă”[3], dobândită prin Botez[4].

---

[2] A se vedea spre comparare elemente ale unei teologii baptismale asemănătoare, prezente în Col 2,12-13: „Îngropaţi cu El prin botez, întru El aţi şi înviat prin credinţa în lucrarea lui Dumnezeu Care L-a înviat pe El din morţi. Iar pe voi, cei ce eraţi morţi în greşalele voastre şi în netăierea-mprejur a trupului vostru, v-a făcut vii împreună cu El, iertându-vă toate greşalele”.

[3] Referitor la ambele aspecte ale efectului Botezului, vezi Ion Bria, „Botez,” în *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, (București: IBMO, 1981), 76; Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3 (București: IBMO, 1978), 45-51.

[4] Sf. Vasile cel Mare, în opera sa „De Spiritu Sancto” scrie cu privire la moartea și învierea cu Hristos, în actul Botezului: „Din acest motiv, Domnul, care este Dătătorul vieții noastre, ne-a dat legământul botezului, care conține un tip de viață și de moarte, căci apa împlinește chipul

Nici un act al încorporării noastre în Trupul eclesial al lui Hristos nu se face fără participarea Sa, sau fără colaborarea noastră cu El. Important de subliniat, în acest proces al creșterii și sfințirii în El, este tocmai sinergismul dintre factorul divin și cel uman, ca răspuns la acțiunea dinamică a lui Iisus.

Textul citat mai sus redă șase acte ale schimbării statutului ființei noastre, prin trecerea de la omul cel vechi, la cel nou, sfințit, în toate fiind prezent Hristos, prin participare:

1. răstignirea împreună cu El (συνεσταυρώθη)
2. moartea împreună cu El (ἀπεθάνομεν σὺν Χριστω)
3. îngroparea împreună cu El (συνετάφημεν οὖν αὐτω)
4. învierea cu El din moarte (ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς̑ οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν)
5. unirea cu El într-o singură ființă (σύμφυτοι γεγόναμεν)
6. viețuirea împreună cu El (συζήσομεν αὐτω)[5].

Așadar, Botezul înseamnă moarte împreună cu Hristos, adică nimicirea omului vechi și învierea cu El într-o nouă viață. În acest sens, Duhul Sfânt realizează, în Botez, adevărata *παλιγγενεσία* (nașterea din nou) și *ἀνακαίνωσις* (înnoirea) întregii făpturi umane. În Epistola adresată lui Tit, Apostolul Pavel scrie: „El nu din pricina faptelor pe care le-am făcut noi întru dreptate, ci după mila Sa ne-a mântuit prin baia naşterii din nou (*λουτροῦ παλιγγενεσίας*) şi prin înnoirea Duhului Sfânt (*ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*) (Tit 3,5). Expresiile baptismale *λουτροῦ παλιγγενεσίας* şi *ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου* reprezintă, așadar, dubla semnificație a Botezului: pe de o parte, spălarea omului de păcate şi regenerarea lui într-o viaţă nouă, sub imperiul Duhului Sfânt, pe de altă parte[6].

---

morții, iar Duhul Sfânt ne oferă garanția vieții. De aici rezultă că răspunsul la întrebarea noastră de ce apa a fost asociată cu Duhul este clar: motivul este că în botez au fost propuse două scopuri: pe de o parte, distrugerea trupului păcatului, pentru ca acesta să nu mai aducă niciodată roade pentru moarte; pe de altă parte, trăirea noastră pentru Duhul și rodul nostru în sfințenie; apa primind trupul ca într-un mormânt figuri ale morții, în timp ce Duhul revarsă puterea înviorătoare, reînnoind sufletele noastre din moartea păcatului la viața lor originară. Iată deci ce înseamnă a fi născut din nou din apă și din Duh, nașterea din nou din apă și din Duh, faptul de a fi făcut mort fiind realizat în apă, în timp ce viața noastră este realizată în noi prin Duhul.” (cf. St. Basil, „Letters and Select Works,” în *Nicene and Post-Nicene Fathers 8*, seria 2, „De Spiritu Sancto,” 165-6).

[5] O analiză amănunțită a acestui sinergism sau împreună lucrare cu Hristos, pentru desăvârșirea noastră, nu doar în actul Botezului, ci pe tot parcursul vieții, vezi James D. G. Dunn, „Romans 1-8,” în *WBC* 38A (Dallas, 1988), 313-21; Stelian Tofană, „’Evanghelizare’ sau ’centralitatea’ lui Hristos într-o societate secularizată,” *Dimensiunea socială a Evangheliei* (Suplimentul Teologic al Jurnalului *Pleroma*) (2011): 15-33.

6 Fritz Grünzweig, „Epistolele către Timotei, Epistola către Tit, Epistola către Filimon,” în *Comentariu Biblic* 18-19 (Sibiu: Lumina lumii, 2007), 525-6.

Un aspect complementar al teologiei baptismale, cu accentuarea realizării centralității lui Hristos în actul înnoirii noastre, apare și în Epistola către Galateni, unde Apostolul Pavel scrie: *„Căci câţi în Hristos v-aţi botezat* (*ἐβαπτίσθητε*), *în Hristos v-aţi și-îmbrăcat* (ἐνεδύσασθε)” (Gal 3,27)[7].

Ideea îmbrăcării în Hristos prin botez reflectă o înțelegere extinsă a procesului nostru de creștere în Hristos, și anume prin aceea că Iisus devine „îmbrăcăminte” pentru cel care s-a înnoit prin apă. Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă clar: „Când cineva este deja îmbrăcat, cum se poate spune că trebuie să se *îmbrace* în continuare cu o natură nouă? Îmbrăcămintea nouă a fost îmbrăcată o dată cu Botezul. Îmbrăcămintea nouă pe care se îmbracă acum este noul mod de viață și de comportament care decurge din botez. Acolo, cineva nu mai este îmbrăcat de dorințele înșelătoare, ci de propria neprihănire a lui Dumnezeu.”[8] În acest fel, El ne protejează de orice pericol din exterior care ne poate periclita existența. În același timp, propriul statut al maturității noastre spirituale, care a început, practic, în apele curățitoare și reînnoitoare ale botezului, este întărit. Botezul creează o relație ontologică între Hristos și cel botezat, nu printr-o ficțiune juridică, ci printr-o comunicare directă de viață[9].

În legătură cu noul statut spiritual dobândit prin Botez și cu constanta lui actualizare, Sfântul Chiril al Ierusalimului scrie: „Pentru că ați fost botezați în Hristos și îmbrăcați în El ați dobândit asemănarea cu Fiul lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu, care mai înainte ne-a dat spre înfiere ca fii, ne-a făcut asemenea trupului de slavă al lui Hristos... De aceea, părtași fiind la viața lui Hristos, sunteți voi pe drept numiți *hristofori*”[10].

b. O nouă creație – καινὴ κτίσις (2 Cor 5,17)

Rezultatul, însă, al morții și al învierii cu Hristos, în Botez, este concretizat magistral de către Apostol într-o inegalabilă formulă teologică, specifică antropologiei

---

[7] În Epistolele pauline întâlnim frecvent verbul ἐνδύω în legătură cu schimbarea morală fundamentală care are loc în ființa creștinului prin integrarea sa deplină în Hristos. Doar în acest mod creștinul devine unul ce este înarmat cu „armele luminii” (Rom 13,12); cu „armura lui Dumnezeu” (Ef 6,11); cu „pavăza credinței și a iubirii” și cu „coiful nădejdii mântuirii” (1Tes 5,8); înzestrat cu „frumusețe, bunătate, smerenie, blândețe și răbdare” (Col 3,12) etc. La Parusie, el va fi, apoi, îmbrăcat cu „nemurire” și cu „nestricăciune” (1Cor 15,54).

[8] J. Chrysostom, „Homily on Ephesians” 13.4.24, în *IOEP* 4, 240.

[9] Vezi D. Mollat, „Symbolismes baptismeaux chez Saint Paul,” *Lumiere et Vie* XXVI (1956), 72. O analiză amănunțită a tuturor acestor idei, vezi, Stelian Tofană, „Biblische Begründung der Heiligkeit und Heiligung,” în *Theologischer Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, eds. Martin Schindehutte și Martin Illert (Leipzig: Evanghelische Verlaganstalt, 2014), 200-4. J. Chrysostom, „Homily on Ephesians,” 240.

[10] Cf. St. Cyril de Jérusalem, „Catechèses mystagogiques,” în *Sources Chrétiennes* 126 (Paris, 1966), 120-1.

sale: *καινὴ κτίσις – făptură nouă (creație nouă)*[11]. Iată ce scrie el corintenilor: „Prin urmare (*ὥστε*), dacă este cineva întru Hristos, el e făptură nouă (*καινὴ κτίσις*): cele vechi au trecut (*τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν*), iată că toate au devenit noi (*γέγονεν καινά*)" (2Cor 5,17).

În deschiderea afirmației sale, Apostolul Pavel alege să folosească conjuncția subordonată *ὥστε*[12] („așadar") în prologul argumentației sale, despre făptura cea nouă în Hristos, pentru a sintetiza ceea ce spusese anterior (*vv.* 14-15), și anume că, statutul de creştini răscumpăraţi și înnoiți în Hristos este dat de moartea şi învierea Lui. Cele două verbe care compun acest verset (*παρῆλθεν* – „au trecut"; *γέγονεν* – „s-au înnoit") au o construcţie gramaticală genuină. Primul verb – *παρῆλθεν* – este la aorist, indicând o singură acţiune completă, și anume, sfârşitul modului trecut de vieţuire al unei persoane, care este acum în Hristos; iar cel de-al doilea verb – *γέγονεν*, care este la indicativ perfect, implică o acţiune trecută, dar care încă mai are efect. Însumate, cele două verbe subliniază, așadar, centralitatea eshatologică a lui Hristos, întrucât doar în El cele vechi se sfârşesc, lăsând loc naşterii noii creaţii. Iar în acest proces, care este unul de natură soteriologică, Iisus Hristos, Cel răstignit şi înviat, devine calea mântuirii universale, adică fiinţa noii creaţii[13].

Prof. Hans Klein este de părere că „Pavel nu face aici nici o declarație, pentru că el nu spune: „Noi, cei care suntem în Hristos, am devenit făpturi noi", ci formulează o propoziție condițională[14], lăsând să se înțeleagă faptul că numai cel ce este în Hristos este creatură nouă sau poate deveni o creatură nouă. Hristos devine, așadar, izvorul, condiția și cadrul noii deveniri. „În mod tipic paulin, evenimentul mântuirii este astfel limitat la credincioși. În timp ce moartea de pe cruce se aplică tuturor, în măsura în care toți au murit și, prin urmare, nu mai trebuie să privească înapoi la viețile lor anterioare, noua creație se aplică doar celor care au murit *ἐν Χριστῷ*"[15].

Vorbind despre procesul nașterii din nou și al devenirii omului de la „vechi" la „nou", Sf. Vasile cel Mare amintește de trei creații ale omului, una dintre acestea aparținând Botezului: „Găsim trei creații menționate în Scriptură: prima,

---

[11] La fel, comuniunea euharistică este o expresie a comuniunii în moarte cu Hristos (1Cor 11,26), din care se naște noua creație.

[12] Această conjuncţie este adesea folosită de către Apostolul Pavel cu scopul de a introduce o concluzie sau o deducţie sau chiar rezumatul unei idei în discuţie. Vezi Daniel B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 673.

[13] Paul BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 465.

[14] Cf. Hans KLEIN, *Der Zweite Korintherbrief* (Hermannstadt: Honterus, 2015), 130.

[15] KLEIN, *Der Zweite Korintherbrief,* 129.

transformarea din neexistență în existență; a doua, schimbarea din rău în bine; și a treia, învierea morților. În acestea îl veți găsi pe Duhul Sfânt cooperând cu Tatăl și cu Fiul... Acum, omenirea este creată a doua oară prin botez, *căci dacă cineva este în Hristos, este o făptură nouă*”[16].

Formula următoare *ἐν Χριστῷ* nu este neapărat o referinţă eshatologică, cât una mistică[17], în sensul de apartenenţă la Hristos, prin intermediul Botezului și al Euharistiei, a creștinului înviat din moartea păcatelor, eliberat de sub tirania veacului acestuia în vederea trăirii celui viitor. Acest transfer din „vechi”, în „nou” poate fi înţeles ca fiind un *nou act creator*, o imagine familiară iudaismului acelor vremuri, tema „noii creaţii” avându-și rădăcinile în mesajul profetic al Vechiului Testament (Is 43,18-19; 65,17; 66,22). Apostolul Pavel pare a împrumuta, astfel, din iudaism, perspectiva sa religioasă, care duce de la crearea lumii, la desăvârşirea ei[18]. Din moment ce se vorbeşte despre o nouă făptură, este clar că este implicată şi o nouă creaţie, pentru Sfântul Pavel, destinul creaţiei fiind solidar cu cel al omului (cf. Rom 8,18-25)[19].

Iisus Hristos este prima roadă a acestei noi creaţii, de aceea întreaga înnoire a omului și a întregii creații se realizează numai în comuniune cu Hristos – *ἐν Χριστῷ*[20]. A fi în comuniune cu Hristos (cf. 1Tes 2,14; Gal 1,22; 1Cor 1,4) sau a fi „în Domnul” (1Tes 5,12; Gal 5,10; 2Cor 2,12), este consecinţa imediată a efectelor Sfântului Botez (Gal 3,27), astfel că, prin intermediul acestui Sacrament, creștinul devine un mădular al Bisericii, care este „Trupul lui Hristos”[21] (1Cor 12,12-31; Rom 12,4-8; Col 1,18; Ef 1,23).

---

[16] St. Basil the Great, „Letter 8,” în *Fathers of the Church: A New Translation* (Washington: Catholic University of America Press, 1947), 36.

[17] De aceeași părere este și Hans Klein, care scrie: „Pe de altă parte, în Gal 2:19 și următoarele, Pavel vorbește despre Hristos care trăiește *în el*. Alternanța dintre *în Hristos* și *Hristos în*... poate da impresia că este vorba de o viziune mistică....” (cf. Klein, *Der Zweite Korintherbrief*, 129).

[18] Vezi, Charles K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (Londra: Adam & Charles Black, 1976), 173. În scrierile de la Qumran (1QS 4,25; 1 QH 13.11) se vorbește, adesea, atât de o înnoire cosmică, universală, cât și de una antropologică, personală. Vezi Margaret E. Thrall, „The Second Epistle to the Corinthians,” în *The International Critical Commentary* 1 (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 420-1.

[19] O dezvoltare a acestei teme, vezi Stelian Tofană, „The Relation between the Destiny of Humankind and that of Creation according to Romans 8:18-23,” în *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity,* eds. Tobias Nicklas și Korinna Zamfir (Berlin/New York: De Gruyter, 2010), 335-53.

[20] Maurice Carrez, „La Deuxième Épitre de Saint Paul aux Corinthiens,” în *Commentaire du Nouveau Testament* VIII (Genève: Labor et Fides, 1986), 149.

[21] James M. Scott, „2 Corinthians,” în *New International Biblical Commentary* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1998), 135.

Când vorbim însă despre procesul înnoirii omului, trebuie să accentuăm atât aspectul său, așa-zis *pasiv*, în sensul a ceva ce am primit, în dar, cât și aspectul *dinamic* al acestuia, de devenire, în sensul că înnoirea noastră în Hristos, care se confundă adesea cu procesul sfințeniei, nu are finalitate. Creșterea și înnoirea în Hristos este un proces de o viață![22]

Chiar dacă întreaga creaţie nu se găsește încă în starea eshatologică finală, de deplină înnoire, ea a fost recapitulată în Hristos o dată cu omul, așa că finalitatea înnoirii ei este dată, în germene, în relația ei cu Hristos, Creatorul ei (cf. In 1,3). Făcând parte din creație, înnoirea omului cunoaște și ea tensiunea dintre cele două stări "deja" și nu „încă"[23], adică dintre înnoirea primită în actul Botezului și înnoirea cosmică finală în al cărei dinamism făptura umană, reînnoită deja în Hristos, este parte integrantă. Prin urmare, „noul veac care a răsărit cu Hristos aduce cu sine o nouă creație, crearea unei noi ființe umane. Hristos însuși este omul nou, începătorul noii creații eshatologice. Astfel, *καινὴ* devine, de asemenea, cuvântul central al realității mântuirii deja certe acum în Hristos"[24].

Așadar, "noul" în procesul dobândirii statutului de „făptură nouă în Hristos" sau de „nouă creație" hristică, presupune un dinamism al ființei într-un permanent paradox antropologic: „De aceea nu pierdem din curaj; dimpotrivă, chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinlăuntru se înnoieşte din zi în zi" (2Cor 4,16).

Înnoirea interioară a lui *καινὴ κτίσις* – un proces dinamic continuu (2Cor 4,16; Gal 5,22-24)

În secţiunea 2Cor 4,16-18[25], Apostolul Pavel deschide o serie de motive tematice, care se influenţează reciproc. În v. 16, spre exemplu, Pavel creionează o antropologie originală în raport cu ceilalţi autori ai Noului Testament; în *vv.* 17-18 se reia paradoxul dobândirii slavei lui Dumnezeu, exprimat în statutul de *καινὴ κτίσις* prin asumarea transformării omului vechi într-unul nou, accentuându-se contrastul eshatologic dintre ceea ce este trecător şi ceea ce este veşnic. Raportul dintre caracterul trecător al omului din afară (*ὁ ἔξω ἄνθρωπος*)

---

[22] Cf. Tofană, „Biblische Begründung," 340-1.

[23] Vezi Tofană, „Biblische Begründung," 348.

[24] Vezi Johannes Behm, „kainÒj, kainÒthj,," *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III (1990): 451-2.

[25] Unii cercetători consideră această unitate tematică ca făcând parte dintr-o temă a devenirii viitoare (2Cor 5,1-10), cuprinsă în fragmentul de text 2Cor 4,18-5,10. Alţii înţeleg prin pericopa 2Cor 4,16-18 o formulare conclusivă a Apostolului referitoare la cele declarate în 2Cor 4,7-15 referitor la slujba Apostolilor şi la înfruntarea cu demnitate a suferinţelor inerente în lucrarea de propovăduire. Vezi, în acest sens, Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, 320.

și înnoirea celui dinlăuntru (*ὁ ἔσω ἄνθρωπος*)[26], este exprimat de către Sf. Pavel, așadar, printr-un paradox (2Cor 4,16).

Contrastul dintre trecerea omului exterior şi înnoirea celui interior, se poate explica, conform cercetătoarei Margaret E. Thrall[27], în patru moduri complementare:

1. Diferenţa dintre trup şi suflet se face pe filonul diferenţierii virtuţii de păcat;

2. Omul exterior este cel accesibil tuturor din afară, pe când omul cel interior este nevăzut, fiind cunoscut doar de Dumnezeu;

3. Contrastul dintre cei doi termeni antropologici – *om exterior – om interior* – este unul de natură eshatologică şi trebuie relaţionaţi cu termenii „om vechi" (în afară de Hristos) și „om nou" în Hristos (Rom 6,6; Col 6,6; Ef 3,16);

4. Distincţia aceasta este dată de apropierea, respectiv îndepărtarea lui Dumnezeu din viaţa omului, ambii termeni referindu-se la om, înțeles ca întreg, doar că sintagma *ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος* face referire la persoana care încă nu a fost înduhovnicită în scopul unirii ei cu Dumnezeu.

În ciuda consumării omului din afară, cel interior se înnoieşte zi de zi, iar ceea ce urmează să se afirme în *vv*. 17-18, este o dezvoltare extrem de rafinată a ceea ce s-a afirmat deja în *v.* 16, dezvoltând cu alte accente (eshatologice, de data aceasta) taina înnoirii sufletului după chipul lui Iisus Hristos.[28]

Aspectul dinamic al înnoirii omului dinlăuntru se realizează în faptele Duhului. Roadele Duhului, menţionate de către Apostolul Pavel în Gal 5,22-25, se găsesc într-un contrast puternic cu faptele trupului, care apar ca roade genuine ale păcatului. Iată ce spune Apostolul despre faptele trupului: „Iar faptele trupului sunt cunoscute; acestea sunt: desfrânare, necurăţie, neruşinare, idolatrie, vrăjitorie, duşmănii, certuri, gelozii, întărâtări, gâlcevi, dezbinări, erezii, invidii, ucideri, beţii, chefuri şi cele asemănătoare acestora, asupra cărora vă previn..." (Gal 5,19-21a)[29].

---

[26] Apariţia unor termeni antitetici (*ὁ ἔξω ἄνθρωπος – ὁ ἔσω ἄνθρωπος*) nu dovedesc nicidecum influenţa unei gândiri dualiste sau gnostice în teologia antropologică paulină, după cum afirmă unii cercetători (Vezi, Robert Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings* (Leiden: Brill, 1971), 395), ci, mai degrabă, marele Apostol se foloseşte aici de această terminologie de tip platonică, tocmai pentru a se face şi mai bine înţeles de către acel grup de creştini din Biserica din Corint, proveniţi din mediile eleniste. Din perspectiva întregii secţiuni, textul din 4,16 are un caracter *tranzitoriu* fiindcă, pe de o parte, rezumă cele spuse în 4,7-15, iar, pe de altă parte, deschide secţiunea din 5,1-10 în care se vorbeşte despre înnoirea, în plan eshatologic, a făpturii umane (Vezi și Tofană, „Biblische Begründung," 348).

[27] Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, 348-9.

[28] Jerry W. McCant, *2 Corinthians* (Londra: Sheffield Academic Press, 1999), 48-9.

[29] Pr. Vasile Mihoc clasifică aceste fapte ale trupului ca fiind, din perspectivă morală, păcate, împărțindu-le în 4 categorii: a. *păcate carnale*; b. *păcate de ordin religios*; c. *păcate împotriva iubirii aproapelui*; d. *păcate împotriva cumpătării*. Cf. Vasile Mihoc, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni. Introducere, Traducere și Comentariu," *ST* 5-6 (1983): 394-7.

Concluzia este drastică: „… aşa cum v-am mai prevenit – că cei ce fac unele ca acestea nu vor moşteni împărăţia lui Dumnezeu” (Gal 5,21b).

Așadar, în opoziție cu faptele trupului, prepoziția *δὲ* având sens adversativ, se găsește „roada Duhului”: „Iar roada Duhului *(ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός*) este iubire, bucurie, pace, îndelungă-răbdare, bunătate, facere de bine, credincioşie, blândeţe, înfrânare, curăţie; împotriva unora ca acestea (*κατὰ τῶν τοιούτων*) nu este lege (*οὐκ ἔστιν νόμος*)” (Gal 5,22-23).

Observăm că Apostolul folosește pentru a exprima faptele Duhului expresia „roadă (fruct) – *καρπὸς*, și aceasta pentru că noțiunea de „rod” exprimă cel mai bine caracterul sinergetic al virtuții creștine. Pe de altă parte, este de părere exegetul Vasile Mihoc, expresia „roada Duhului” exprimă și ideea de creștere armonioasă a creștinului[30].

Contrastul evident dintre „fapte” și „rod” este evidențiat și în Ef 5,9.11: „Pentru că roada luminii este în orice bunătate, dreptate şi adevăr, osebind ce este bine plăcut Domnului... Şi nu fiţi părtaşi la faptele cele neroditoare ale întunericului, ci mai degrabă osândiţi-le făţiş (*μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε*)”[31], unde faptele trupului sunt înțelese ca fiind „fapte ale întunericului”. „Nepărtășia”, însă, la faptele întunericului se realizează printr-un spirit de discernământ, aplicând criteriile evanghelice la imensa varietate a gândurilor şi faptelor omeneşti. Toate aceste fapte și atitudini trebuie osândite în mod deschis. Verbul *ἐλέγχω* = „denunţaţi-le”; ”demascaţi-le”, poate fi tradus, spre a pune verbul în acord cu contextul, și prin „a osândi”; „a blama”; „a reproşa”; „a reproba”, este de părere fostul mitropolit, Bartolomeu V. Anania[32].

Folosind singularul *καρπὸς* (Ef 5,22), Apostolul Pavel accentuează unitatea armonioasă a vieții „în Duh”. Virtuțile nu pot fi despărțite, astfel că cel ce umblă „după Duh” posedă virtutea ca pe un tot unitar. Cele nouă virtuți creștine pe care Apostolul le menționează sub titlul generic de „rodul Duhului” sunt reprezentative pentru gama nesfârșită de manifestări practice ale vieții în Duh[33].

Într-un alt context, Sfântul Pavel vorbeşte despre darurile Sfântului Duh ca fiind împărţite creştinilor separat (1Cor 12,11), dar în Gal 5,22 singularul *καρπὸς* – „fruct, rod” arată că toate cele nouă daruri ale Duhului pot fi experiate de către o

---

[30] Cf. Mihoc, „Epistola sfântului Apostol Pavel către Galateni,” 397.

[31] Mai multe amănunte, în acest sens, a se vedea, Wolfgang Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese* (Gütersloh: 1961), 54 urm.

[32] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediția jubiliară a Sfântului Sinod (București: IBMO, 2001), nota f, 1679.

[33] Cele mai multe dintre virtuțile amintite în Gal 5,22-23 apar în liste similare din alte Epistole pauline: *ἀγάπη* (1Cor 13,13; 2Cor 6,6; Ef 4,2-3); *χαρὰ* (Rom 14,17); *εἰρήνη* (Ef 4,3); *μακροθυμίᾳ* (2Cor 6,6; Ef 4,2-3; Col 3,12); *πραΰτης* (Ef 4,2-3; Col 3,12); *ἀγαθωσύνῃ* (Ef 5,9) πίστις (1Cor 13,13).

singură persoană în parte, atunci când Sfântul Duh este lăsat să lucreze efectiv în viaţa creștinului.[34].

Este evident faptul că dragostea (*ἀγάπη*) trebuie să stea în fruntea listei roadelor Duhului, fiindcă ea este măsura libertăţii creștine (cf. Gal 5,13). Dragostea este un har superior tuturor celorlalte virtuţi, fiind mult superioară credinţei şi nădejdii (1Cor 13,13), ea cuprinzându-le, de fapt, pe toate celelalte. Este imposibil de imaginat vreo virtute sau vreo faptă creștină, care să nu fie inspirată de iubire. Toate virtuțile sunt manifestări concrete ale iubirii. În cele din urmă, ea este reflexia fidelă a ființei lui Dumnezeu, Care este iubire (cf. 1In 4,8).

În încheierea listei virtuţilor, Apostolul Pavel este preocupat iarăşi de problema galateană a Legii, legând de aceasta teologia sa parenetică, după cum se întâmplă şi în Gal 5,14 şi 18. Pronumele *τοιούτων* (Gal 5,23) poate fi masculin, adică „împotriva acestor oameni”, sau poate, la fel de bine, să fie neutru, „împotriva acestor fapte”. Expresia *οὐκ ἔστιν νόμος* – „nu este lege” se poate referi la un set de legi etice, universal valabile, dar, în cazul acesta, este evidentă referirea la Legea lui Moise[35].

Deşi în Gal 5,1-12 Apostolul vorbește creștinilor Galateni despre libertatea creştină faţă de Lege, în 5,24 se simte obligat să le atragă atenţia că această libertate, greșit înţeleasă, poate produce daune morale, de aceea se cuvine ca ei să-şi răstignească poftele trupului lor[36], pentru a fi siguri că nu s-au despărţit de comuniunea cu Dumnezeu: „Iar cei ce sunt ai lui Hristos Iisus şi-au răstignit trupul împreună cu patimile şi cu poftele – *τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν*).” Metafora „crucificării”, original paulină, având o implicaţie profund hristologică, îndeamnă efectiv la pironirea omului vechi, adică a faptelor trupului, singura modalitate de a putea trăi şi umbla în Duhul, pentru dobândirea înnoirii vieții[37].

Același raport dintre omul vechi și cel nou este descris de Apostolul Pavel și în Col 3,5-10. Expresiile „*τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* – omul cel vechi” și „*τὸν νέον* – cel nou”, sau natura veche și cea nouă a omului, reduc sensul literar la noțiunea de persoană. Persoana, adică omul vechi, este cea identificată cu umanitatea veche – adamică[38], care trăiește sub autoritatea puterilor cerești răzvrătite față de Dumnezeu.

---

[34] Richard N. Longenecker, *Paul: Apostle of Liberty* (New York, 1964), 178.

[35] Moo, *Galatians*, 366.

[36] O analiză completă a ceea ce înseamnă trupul și faptele lui, potrivit antropologiei pauline, a se vedea Robert H. Gundry, „Soma în Biblical Theology. With Emphasis on Paulinne Anthropology,” în *Monograph series — Society for New Testament Studies* 29 (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

[37] James G. Dunn, „The Epistle to the Galatians,” în *Black's New Testament Commentary* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1993), 314.

[38] Sf. Grigore de Nyssa îl descrie dur pe omul vechi ca „răspândind mirosul greu de cadavru” (cf. Sf. Grigorie de Nyssa, „Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor,” în *PSB* 29, trad. D. Stăniloae și Ioan Buga (București: IBMO, 1982), 123.

Noua persoană, omul cel nou, este identificată cu noua umanitate, sau *καινὴ κτίσις*, inaugurată prin moartea și învierea lui Hristos[39]. Textul din Col 3,10 clarifică faptul că acest om nou nu este încă pe deplin nou, ci se află încă în procesul de re-înnoire (*ἀνακαινούμενον*): „… v-aţi dezbrăcat de omul cel vechi laolaltă cu faptele lui, şi v-aţi îmbrăcat cu cel nou, care spre cunoaştere se reînnoieşte (*ἀνακαινούμενον*) după chipul Celui ce l-a zidit" (Col 3,9-10)[40].

Acest proces de re-înnoire este focalizat pe cunoaștere (*ἐπίγνωσις*). Astfel creștinii trebuie să realizeze transformarea lor deplină după chipul lui Hristos, printr-o continuă „schimbare a minții (a gândului)". În Epistola către Romani, Apostolul Pavel spune lămurit acest lucru sub forma unui imperativ: „Şi nu vă potriviţi acestui veac, ci schimbaţi-vă prin înnoirea minţii, ca să deosebiţi care este voia lui Dumnezeu: ce este bun şi bineplăcut şi desăvârşit" (Rom 12,2). „Veacul" de care vorbește Apostolul nu este nimic altceva decât lumea aceasta, contingentă, de sub timp, de care omul în Hristos nu trebuie să fie dominat, nici mental și nici prin faptă. Cunoașterea este pe măsura chipului Celui ce l-a zidit (*κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*), astfel că Apostolul, prin aluzia la Fac 1,27, îl identifică pe creștin cu noua creație, noua umanitate reînnoită de Dumnezeu în Hristos, adică cu *καινὴ κτίσις*.

Acesta este noul om de care are nevoie Biserica și lumea de azi!

Concluzii

a. Începutul renașterii omului la noua viață în Hristos are loc în Sacramentul Botezului. Astfel, în apa Botezului, Iisus Hristos devine pentru noi toți haină spre îmbrăcarea staturii omului nou.

b. Calea virtuții devine atât modalitatea de menținere a statutului de om nou, dobândit la botez, cât și calea de creștere constantă în procesul de re-înnoire.

c. Omul paulin din expresiile νέον ἄνθρωπος (Col 3,10); καινός ἄνθρωπος (Ef 2,15; 4,24) și *καινὴ κτίσις* (2Cor 5,17; Gal 6,15) este omul nou (ființa nouă, făptura nouă), atât din punct de vedere al timpului, cât și al calității, dar care se află permanent pe drumul "devenirii" întru statutul final al lui *καινὴ κτίσις*.

d. Procesul înnoirii omului echivalează cu o permanentă moarte a omului

[39] Sf. Clement Alexandrinul folosește expresia: „omul cel nou, replăsmuit în Duhul Sfânt al lui Dumnezeu". Cf. Sf. Clement Alexandrinul, „Cuvânt către elini," în *PSB* 4, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1982), 154.

[40] Referindu-se la aceste cuvinte, Sf. Grigorie de Nyssa afirmă: "Cei ce, după sfatul lui Pavel, ați dezbrăcat pe omul cel vechi, ca pe un veșmânt murdar, împreună cu faptele și poftele lui, și v-ați îmbrăcat în veșmintele luminoase ale Domnului, ca cele arătate pe muntele Schimbării la Față, mai bine zis, v-ați îmbrăcat în Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, și în iubirea, adică în haina Lui, și v-ați făcut în chipul Lui, ajungând nepătimași și mai dumnezeiești…" (cf. Sf. Grigorie de Nyssa, „Tâlcuire amânunțită la Cântarea Cântărilor," 118.

vechi și cu un permanent proces de înnoire a vieții Bisericii și de creștere a calității vieții creștine.

e. Într-o societate ca cea de azi, deplin secularizată, doar omul nou, adică „făptura sau creația cea nouă” (*καινὴ κτίσις*), în Hristos, mai poate schimba drumul pe care aceasta a apucat, se pare, iremediabil, și anume, distrugerea venită prin ea însăși.

*

Îi doresc Părintelui Profesor Ioan Chirilă, cu această ocazie, sănătate și mult spor în osteneala academică și de cercetare biblică, precum și bună inspirație în misiunea pastorală!

Dumnezeu – Doctor al trupurilor şi al sufletelor. Perspectivă vechi-testamentară şi patristică[1]

Adrian Vasile
preot conferenţiar universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius” din Constanța
preotadrian@yahoo.com

Introducere

În cărțile Vechiului Testament se regăsesc mai multe referiri la persoana care aduce vindecarea poporului Israel. De cele mai multe ori, vindecătorul nu era reprezentat de o persoană anume, un doctor sau un tămăduitor, ci Însuşi Dumnezeu era Cel vindeca poporul de boala trupească sau cea sufletească. Prezența bolii era corelată în Vechiul Testament de multe ori cu realitatea păcatului, mai ales în cărțile profetice, la fel cum absența bolilor și neputințelor reprezintă un adevărat simbol eshatologic al restaurării universale, când nici un om nu va mai suferi din pricina bolilor. Sfânta Scriptură, în special Vechiul Testament, descrie numeroase ocazii în care Dumnezeu a adus plăgi și boli asupra poporului Său sau asupra dușmanilor Săi „pentru a vă face să vedeți puterea mea” (Ieş 9,14.16). Totodată, se arată și puterea vindecătoare a lui Dumnezeu atunci când poporul sau o anumită persoană virtuoasă se afla într-o stare de boală. În comentariile lor Sfinții Părinți au făcut referire la Dumnezeu ca suprem Vindecător, oglindit astfel în paginile Vechiului Testament.

Poporul evreu și-a însuşit cunoştinţele medicale de la popoarele cu care a intrat în contact, în special de la egipteni și de la babilonieni care aveau multe cunoştinţe în acest domeniu, făcând chiar operații chirurgicale. Despre medic ori vindecare se amintește în cărțile profetice (Is 3,7; Ier 8,22), dar și pe vremea regelui Asa, despre care se spune că bolnav fiind nu-L caută pe Domnul ca vindecător, ci pe doctori și tot acolo se vorbește despre unguente și aromate vindecătoare (2Par 16,12.14). Cu toate acestea, poporul Israel nu şi-a pus speranţa în oameni atunci când era vorba de a primi vindecarea, ci de cele mai multe ori vindecarea a venit pe fondul credinţei în Dumnezeu şi a rugăciunilor pe care poporul le aducea Domnului. Dacă bolile erau văzute ca fiind o consecinţă a păcatelor, a îndepărtării faţă de Dumnezeu şi a neîndeplinirii poruncilor Acestuia, vindecarea de boli era adusă de Dumnezeu.

---

[1] Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (2/2022).

Terminologia religioasă a împrumutat foarte mult din terminologia medicală; paralel cu spiritualizarea noțiunii de boală, în marea majoritate a aluziilor la vindecare (*rāfā*), Dumnezeu este autorul vindecării în sens literal sau figurat.

Referiri la Dumnezeu ca doctor în Vechiul Testament

Substantivul care, în Vechiul Testament, desemnează doctorul sau vindecătorul (*rōfē*), provine de la rădăcina ebraică *rāfā*, înseamnă a repara, a relua. Etimologia este sugestivă pentru că amintește originile foarte modeste, condiția primitivă a medicinei, în general, și a celei israelite, în mod special, și ne face imediat să ne gândim la un vraci mai degrabă decât la un specialist în medicină.

Un prim text care face referire la Dumnezeu ca vindecător este cel din Ieş 15,26: „De vei asculta cu luare-aminte glasul Domnului Dumnezeului tău și vei face lucruri drepte înaintea Lui și de vei lua aminte la poruncile Lui și vei păzi legile Lui, nu voi aduce asupra ta nici una din bolile pe care le-am adus asupra Egiptenilor, că Eu sunt Domnul Dumnezeul tău Care te vindecă”. În acest context, se relatează că israeliții aflaţi în ţinutul Mara, după ce au găsit apa nepotabilă, au apelat la Moise, căruia Dumnezeu i-a indicat un lemn prin care să îndulcească apa, iar autorul cărţii adaugă că Dumnezeu nu le va mai provoca de acum înainte niciuna dintre „bolile” (*mahālā*) cu care lovise Egiptul pentru că, proclamă Iahve, „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău Care te vindecă”. Acest text vechi atestă indirect existența vindecătorilor umani în Israel, dar dezvăluie și legăturile religioase ale medicinei israelite, puterea de a provoca boli și aceea de a le vindeca fiind atribuită divinității. Dumnezeu este originea urgiilor asupra Egiptului (Ieş 7,3 și urm.). Tot El îi trimite lui Saul un „duh rău” al nebuniei (1Rg 16,14) și este Cel care îi dezvăluie lui Moise o modalitate pentru îndulcirea apei amare (un lemn aruncat în ea), aşa cum am văzut. Deci, nu găsim nicio urmă de medicină rațională bazată pe observația obiectivă. De asemenea, pasajul pare să implice o superioritate a Medicului divin în faţa vindecătorilor umani.

În timpuri mai recente, în 4Regi 20,1 și urm. se relatează o boală de moarte a regelui Iezechia căruia, la rugăciunea sa, Dumnezeu îi promite o vindecare iminentă datorită unor leacuri, cu ajutorul profetului Isaia, și anume prin aplicarea pe rana regelui a unei „turte de smochine”. Aici, vindecarea de către Dumnezeu nu exclude o terapie umană, chiar dacă era una care presupunea procedurile cele mai elementare. În această situație nu vorbim doar despre un remediu miraculos, ci de un medicament empiric.

În alt loc, în Paralipomena (2Par 16,12) se arată că regele Asa, fiind bolnav „de la picioare în sus”, a făcut greșeala de a recurge la „doctori” (*rōfēim*) mai degrabă decât la Dumnezeu. Cronicarul acuză categoric această încredere în medicina umană mai degrabă decât în credința în Dumnezeu. Pare că aghiograful, în

aprecierea medicinei, ar socoti-o pe aceasta ca fiind în opoziție cu credința religioasă. S-ar putea afirma că avem aici pregustarea unui fel de conflict între religie și știință, între încrederea în om și încrederea în Dumnezeu, conflict care în zilele noastre nu mai este de actualitate, având în vedere dialogul rodnic, permanent actualizat între știință și religie.

Doi psalmi dintr-o perioadă probabil timpurie (Ps 102,3; 146,3) proclamă în cele din urmă excelența suverană a lui Dumnezeu ca *rōfē* care eliberează omul de orice boală (consecința păcatului menționat în același verset) și de moarte (Ps 102,4) și, în un sens spiritual, „care vindecă inimile zdrobite și le pansează rănile" (Ps 146, 3), fără a conține o condamnare a medicinei umane, această perspectivă dovedind dimpotrivă o adevărată stimă pentru medicina umană la nivelul cunoscut la acea vreme (membre rupte, pansarea rănilor dureroase) din moment ce acestea se pot transpune în planul divin.

Textele pe care tocmai le-am amintit arată că doctorul (*rōfē*) absolut este Dumnezeu, iar medicii sau medicina ca ştiinţă aveau o importanţă prea mică pentru poporul evreu. Fără îndoială că același anonimat se regăseşte în general şi în cazul medicilor egipteni, mai puțin legendarul Imhotep, acesta din urmă purtând mai multe titluri care îi evidențiază aptitudinile speciale[2], însă un astfel de caz nu întâlnim în paginile Vechiului Testament. Acest anonimat contrastează și cu mențiunea după nume a unor medici celebri în Iliada: Machaon, Podalire și Paieon; ne amintim de grija acordată de Machaon lui Menelaus rănit de săgeata lui Pandarus: îndepărtarea săgeții, sângele supt de practicantul care apoi aplică remedii pe rană[3]. Din păcate, imaginea medicului în anticul Israel nu a ieşit prea mult în evidenţă şi nu a fost marcată în Vechiul Testament ca fiind o specializare profesională.

Însă, pe lângă terapia ca atare, în Vechiul Testament mai întâlnim necromanția (4Rg 21,6; Is 8,19), mantica și divinația (Is 8,19) sau chiar astrologia (Is 47,13), toate practici interzise de legislația divină (Lev 19,31; Deut 18,9). Se istorisește despre Elisei că ar fi resuscitat copilul șunamitencei, întinzându-se pe trupul său: „Apoi s-a ridicat şi s-a culcat peste copil şi şi-a pus buzele sale pe buzele lui şi ochii săi pe ochii lui şi palmele sale pe palmele lui şi s-a întins pe el şi a încălzit trupul copilului" (4Rg 4,33); iar oasele aceluiași profet ar fi înviat o persoană la atingerea acesteia: „Apoi a murit Elisei şi l-au îngropat, iar în anul următor au intrat în ţară cete de Moabiţi. Dar iată, odată, când îngropau un mort, s-a întâmplat ca cei ce-l îngropau să vadă una din aceste cete şi, speriindu-se, au aruncat mortul în mormântul lui Elisei. Căzând acela, s-a atins de oasele lui Elisei şi a înviat şi s-a sculat pe picioarele sale"

[2] Hermann Grapow, *Grundriss der Medizin der alten Aegypter*, vol. 3 (Berlin, 1954), 86.

[3] Henry Dunbar, „The Medicine and Surgery of Homer," *British Medical Journal* 1 (1980): 1-8.

(4Rg 13,20-21)[4].

Istoria medicinii egiptene a lui H. Grapow arată prăpastia care separa terapia ebraică de cea a Egiptului antic. Mai mult decât atât, israeliţii au recurs de mai multe ori la puterea lui Dumnezeu pentru a combate influențele dăunătoare ale bolii. Se cuvine să subliniem rolul posturilor și al penitențelor în cadrul terapiei ebraice. După o înfrângere sângeroasă, tot poporul s-a supus unui post public de o zi (Jud 20,26); David postește pentru a obține vindecarea copilului său (2Rg 12,22); în vremuri de epidemie se apela la penitenţă (ex. 3Rg 8,37-38). Oracolul lui Baal-Zebub a fost consultat pentru a afla dacă regele Ohazia își va reveni din căderea pe care a avut-o de la fereastra sa (4Rg 1,2), iar Ilie i-a reproșat că nu a consultat oracolul lui Iahve (4Rg 1,16)[5].

„Lamentațiile", fără îndoială, au jucat un rol în speranţa poporului evreu de vindecare a unor boli. Strigătele de durere și rugăciunile colective erau obișnuite în cazul unei epidemii (3Rg 8,37-38), iar Osea folosește imaginea tămăduirii unei răni în bocetul pe care îl are despre eliberarea lui Israel (Os 6,1). Sunt de asemenea întâlnite și plângerile individuale, pentru mântuire, iar boala este una dintre temele predominante, cel puțin ca imagine a nenorocirilor. Adesea invocarea ajutorului divin pentru vindecare se întrepătrunde sau chiar se identifică cu strigătul de ajutor în speranța dobândirii mântuirii (Iov 6,2; Ps 3,2-3; Ier 15,18; 17,14). Din unele texte reiese limpede că invocarea milei lui Dumnezeu pentru dobândirea mântuirii are în vedere vindecarea unor suferințe sufletești ori trupești ale credinciosului israelit, circumscrise unei stări de păcătoșenie (Ps 6,2; 40,4; Ier 17,14)

W. Baumgartner a subliniat pe bună dreptate că de multe ori rugăciunile înălțate de israeliți către Iahve la vreme de suferință , nu aveau atât în vedere vindecarea unor boli, ci mai degrabă iertarea păcatului, deoarece acesta din urmă a fost considerat cauza bolilor[6]. Pe de altă parte, Gunkel credea că în cele mai vechi timpuri psalmiștii nu erau preocupați în primul rând să știe dacă Dumnezeu era cauza bolii, ci că legătura dintre Iahve și boală reprezenta o formă de intensificare a rugăciunilor sau de adâncire a plângerilor[7].

Însă o analiză filologică mai atentă ne va face să înţelegem că termenul *rāfā* se referă la o „vindecare" de către Dumnezeu. Uneori terapia/vindecarea este înţeleasă

---

[4] Paul Humbert, „Maladie et Médecine dans l'Ancien Testament", in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 1 (1964): 17.

[5] Grapow, *Grundriss der Medizin*, 87.

[6] Walter Baumgartner, *Die Klagegedichte des Jeremia* (Grissen: Verlag von Alfred Topelmann, 1917), 16-7; Vasile Miron, „Taina Sf. Maslu – o terapeutică a bolilor sufletești și trupești," *BOR* 3 (2012): 312.

[7] Hermann Gunkel, *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (Gottingem: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 191.

în sens literal, alteori în sens figurat. Potrivit Fac 20,17, Avraam a minţit pe Abimelec că Sara era sora lui. Datorită faptului că Abimelec l-a iertat pe Avraam şi i-a oferit mai multe daruri, Dumnezeu a vindecat pe Abimelec, soția sa și slujitorii săi care aveau imposibilitatea de a procrea, fără nicio indicație de remediu. Deci, avem de a face cu o vindecare supranaturală (fără nici o mențiune despre intervenția umană) a unei boli în sensul literal și fizic al cuvântului.

În relatarea din Num 12, Mariam este lovită de Dumnezeu de o boală de piele (textul menționează lepra, dar unii opinează că nu ar fi fost)[8] și vindecată de El (Num 12,13), la rugăciunea lui Moise și după o izolare de șapte zile, fără indicarea unui remediu. Din nou, avem de a face cu o boală în sens fizic, vindecată cu ajutorul divinității. „Exista numeroase exemple in istoria sfânta a Vechiului Testament, în care ni se arată că prin împlinirea de şapte ori a rugăciunii, Dumnezeu s-a îndurat faţă de oameni, trimiţându-le harul şi binecuvântarea Sa. Astfel, şapte preoţi au sunat din trâmbiţe şi de şapte ori a fost înconjurată cetatea Ierihonului, până când israeliţii au cucerit-o (Ios 6,13-16); de şapte ori s-a rugat profetul Ilie pe muntele Carmel până când Dumnezeu a revărsat ploaie pe pământ (2Rg 19,42-44); de şapte ori s-a plecat Elisei asupra unui mort până l-a înviat (4Rg 4,34-35) iar Neeman Sirianul, la îndemnul aceluiași profet, s-a cufundat de şapte ori în râul Iordan pentru a se vindeca de lepră (4Rg 5,14). Numărul de şapte preoţi şi de şapte acte de cult existente în structura rânduielii Tainei, a fost pus în analogie şi cu însemnătatea simbolică a acestei cifre, care semnifică cele şapte daruri ale Duhului Sfânt (Is 11,2-3), fapt pentru care a fost socotit număr sfânt, închipuind desăvârşirea”[9].

Pasajul din Deut 32,39 (cântarea lui Moise) conține o declarație generală a lui Dumnezeu: „Vedeţi, vedeţi, dar, că Eu sunt şi nu este alt Dumnezeu afară de Mine: Eu omor şi înviez, Eu rănesc şi tămăduiesc şi nimeni nu poate scăpa din mâna Mea!”, în care se arată atotputernicia divină asupra vieții și morții, inclusiv pedeapsa împotriva dușmanilor Săi. Prin urmare, Dumnezeu apare aici ca un unic medic atotștiutor și atotputernic, fără a menționa vreun fel de intermediari umani.

În Os 6,1, pe de altă parte, avem de-a face cu un sens figurat și se aplică situației politice a Israelului. Imaginea de medic este deci aplicată lui Iahve, dar răul este politic. În Os 7,1, avem aceeași aluzie generală la „vindecarea” lui Israel de către Dumnezeu în circumstanțe politice, deci în sens figurat. La fel este și în Os 14,5. Dacă vindecarea este un termen preferat al profetului Osea, Dumnezeu este întotdeauna vindecătorul. La Osea nu regăsim nicio aluzie cu privire la vindecarea şi terapia umană, ci o spiritualizare a temei: medicul prin excelență este Iahve.

În 4Rg 20,7-8 se istorisește despre faptul că Dumnezeu îl anunță pe Iezechia că

---

[8] A se vedea semnificaţia cuvântului *Sārat* în Ludwig Köhler și Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 1994).

[9] Vasile Miron, „Taina Sf. Maslu vindecatoare și ziditoare,” *BOR* 1 (2012): 174.

îl va vindeca de boala lui gravă. La sfatul lui Isaia se aplică o compresă de smochine pe rana pacientului. Așadar, aici avem de a face cu intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu într-un caz de boală propriu-zisă, dar, de data aceasta, fără a exclude un mijloc uman. Isaia intervine fără îndoială în calitate de vindecător/terapeut pentru a preciza ce remediu trebuie folosit. Vindecarea este așadar în sens literal și profetul colaborează cu Dumnezeu pentru reuşita tratamentului.

Potrivit textului din Is 30,26[10], în timpul restaurării politice, Dumnezeu este cel care „vindecă” bolile oamenilor, însă acestea sunt văzute în sens figurativ. Acelaşi sens îl întâlnim şi în Is 6,10, unde imposibilitatea „vindecării” ochilor, urechilor, inimii este o imagine a împietririi spirituale a poporului israelit, iar în Is 19,22, „vindecarea” este adusă de Dumnezeu în urma convertirii Egiptului. În cartea lui Ieremia, Dumnezeu este agentul principal al vindecării, dar din nou în sensul regăsim sensul figurativ: „să vindece” răzvrătirea lui Israel (Ier 3,22); să-l izbăvească pe profet din durerile sale interioare (Ier 17,14); să restaureze Israelul (Ier 30,17).

Această spiritualizare a temei vindecării de către Dumnezeu este în mod deosebit afirmată în Is 57,18-19, unde „vindecarea” reprezintă iertarea, harul lui Dumnezeu pentru cei care se smeresc. În Psaltire, Dumnezeu este întotdeauna reprezentat ca agent al vindecării, atunci când se folosește această temă: la El se întorc psalmistul și credincioșii pentru a fi izbăviți de răul lor, trupesc sau spiritual (Ps 6,2; 29,2; 40,3; 106,20), sau o înfrângere politică (Ps 59,2-5). În 2Par 7,14 de asemenea, Dumnezeu este subiectul, autorul unei restaurări a țării (literal: „Voi vindeca țara lor”), în caz de secetă, lăcuste și ciumă, firesc cu condiția ca poporul să se pocăiască. În cele din urmă, în Iov 5,18, Dumnezeu poate fi înțeles ca agent al vindecării atât în sens literal, cât și în sens figurat („El răneşte şi El leagă rana, El loveşte şi mâinile Lui tămăduiesc”). Cât despre Eccl 3,3 („Vreme este să răneşti şi vreme să tămăduieşti”), vindecarea este văzută în sensul literal (a restabili sănătatea), iar agentul acestei vindecări poate fi oricine, prin urmare, nu neapărat Dumnezeu.

Dumnezeu – Doctorul suprem din perspectiva Sfinţilor Părinţi

Perspectiva vechi-testamentară cu privire la faptul că Dumnezeu este cel ce vindecă omul se poate identifica și în scrierile Sfinţilor Părinţi, cu precădere în scrierile lor omiletice. Sfântul Ioan Gură de Aur, comentând textul din Fac 20,17, spune că, uneori, Dumnezeu loveşte cu boală anumite persoane pentru ca, prin vindecarea acestora, să fie arătată puterea lui vindecătoare: „Vezi că Stăpânul vrea ca prin toate împrejurările să-1 facă strălucit pe dreptul Avraam? Că, prin rugăciunile

[10] Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament: unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments* (Mohr, 1934), 382.

patriarhului, Dumnezeu dăruieşte mântuire împăratului și tuturor celor din casa Lui! [...] Abimelec era fără de păcat; dar bunul Stăpân a adus această pedeapsă peste împărat, pentru ca prin rugăciunile lui Avraam să-i ridice pedeapsa și cu asta să-l facă pe drept și mai vestit, și mai strălucit. Da, Dumnezeu face și iscodește totul și rânduiește aşa fiecare lucru, încât cei ce-I slujesc Lui să strălucească ca niște stele, pentru ca virtutea lor să se facă cunoscută pretutindenea”[11].

Origen, comentând textul din Ier 17,16-18, asociază vindecarea venită de la Dumnezeu cu mântuirea sufletului. „Oricine vrea să-i fie vindecat sufletul de boală, să se îndrepteze numai spre Acela, care a venit ca doctor pentru cei bolnavi și a zis: «Nu au trebuinţă de doctor cei sănătoşi, ci cei bolnavi». Lui să-i zicem cu încredere: «vindecă-mă, Doamne și voi fi vindecat». Acest lucru nu-1 poţi spune, însă, decât dacă poți pronunța și urmarea, lepădând-mă de orice laudă străină: «căci lauda mea eşti Tu». Atunci voi împlini porunca următoare, care zice: «Să nu se laude cel înţelept cu înţelepciunea sa, nici cel puternic cu puterea sa, nici cel bogat cu bogăţia sa; ci cel ce se laudă, să se laude cu aceasta, că înţelege și ştie că Eu sunt Domnul». Aşadar, fericit cel ce s-a lepădat de toată lauda pământească, de așa-zisul neam bun, de frumuseţe și de lucrurile trupeşti, de bogăţie și de slavă. Fericit este acela căruia îi este de ajuns să zică: «Lauda mea eşti Tu Doamne»”[12].

Psalmistul spune că vindecarea lui a fost urmare a rugăciunii pe care a adus-o lui Dumnezeu și că aceasta nu este altceva decât răspunsul rugăciunii lui: „Doamne, Dumnezeul meu, strigat-am către Tine și m-ai vindecat” (Ps 29,2). În acest verset „David mulţumeşte lui Dumnezeu pentru vindecarea pe care i-a dat-o, că spune: «Doamne, Dumnezeul meu!». Dumnezeu nu este Dumnezeul tuturor, ci al acelora care, prin dragoste, și L-au făcut apropiat pe Dumnezeu, că este Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov. N-a fost nici un interval de timp între strigătul meu și harul Tău, ci îndată ce am strigat mi-a venit și vindecarea. Aşadar când ne rugăm lui Dumnezeu, trebuie să rostim tare rugăciunea, ca grabnică să ne răsară vindecarea. «Doamne, scos-ai din iad sufletul meu!». Pentru vindecarea aceasta, psalmistul mulţumeşte lui Dumnezeu. David, din pricina bolii, a coborât în iad, dar a fost scos din iad prin puterea Celui Care a învins în locul nostru, pe cel ce are puterea morţii”[13].

Postul joacă și el un rol important în procesul de vindecare întrucât, dacă păcatul a intrat în lume prin mâncare, tot la fel, el se poate ierta prin mâncare.

---

[11] Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilii la Facere,” în *PSB* 22, trad. D. Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1989), 136-7.

[12] Origen, „Omilii la Cartea Proorocului Ieremia,” în *PSB* 6, trad. T Bodogae, N. Neaga și Zorica Lațcu (Bucureşti: IBMO, 1981), 434-5.

[13] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Psalmi,” în *PSB* 17, trad. D. Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986), 238-9.

„Legea postului a fost dată în paradis. Adam a primit întâia oară porunca de a posti: «Nu mâncaţi din pomul cunoştinţei binelui și răului». Cuvântul «Nu mâncaţi» este o lege a postului și înfrânării. Daca Eva ar fi postit și n-ar fi mâncat din pom, n-am mai fi avut trebuinţă de postul de acum, că «n-au trebuinţă cei sănătoşi de doctori, ci cei bolnăvi». Ne-am îmbolnăvit prin păcat, să ne vindecăm prin pocăinţă! Iar pocăinţa fără post este neputincioasă. Îndreaptă-te, dar, înaintea lui Dumnezeu prin post. Mai mult; chipul în care au trăit primii oameni în rai este o imagine a postului, nu numai pentru că ducând o viaţă îngerească ajunseseră, prin cumpătare, la asemănarea cu îngerii, ci și pentru că nu erau cunoscute locuitorilor paradisului toate cele născocite mai târziu de om: nici băutul vinului, nici tăiatul animalelor, nici toate cete câte turbură mintea omenească”[14].

Tot sfântul Vasile, comentând textul „Vindecă-mă, Doamne, că s-au tulburat oasele mele” (Ps 6,2), vede sănătatea omului ca manifestarea permanentă a proniei divine faţă de cununa creaţiei sale, omul: „Iar când oasele îşi păstrează propria lor legătură, pentru că sunt păzite de Domnul, nici unul din ele nu se va zdrobi, ci sunt vrednice sa înalţe slavă lui Dumnezeu”[15].

Vindecarea vine de la Dumnezeu prin cuvânt, aşa cum spune psalmistul David: „Căci zice: «și a trimis cuvântul Său si i-a vindecat și i-a scos din stricăciunile lor» (Ps 106,20)”. Sfântul Grigorie de Nyssa interpretează acest text ca fiind unul mesianic, prevestind pe Mântuitorul Hristos ca doctor al trupurilor și al sufletelor: „Vezi pe Cuvântul cel viu și însufleţit trimis spre mântuirea celor ce piereau care au fost izbăviţi din stricăciunea lor? Care Evanghelist exprimă taina atât de simplu? Zice, aşadar: binecuvântat să fie harul de cei ce au avut parte de binecuvântare și ea să fie un imn închinat binefacerilor lui Dumnezeu. Căci zice: Să jertfească Lui jertfă de laudă și să vestească lui cu veselie”[16].

Vindecarea presupune o restabilire a trupului la starea originală, dinainte de păcat pentru a fi pregătit de judecata universală. „După cum există mai multe feluri de boli, trupeşti unele care se vindecă mai uşor, altele mai greu, și în astfel de cazuri se apelează la operaţii, la arderi, la cauterizări cu fier roşu sau la băuturi de medicamente amare spre a se putea astfel scoate din rădăcină răul ce s-a încuibat în trup, tot aşa acelaşi lucru îl prevede și judecata viitoare pentru vindecarea sufletului de infirmităţile sale. Pentru cei uşuratici, această judecată e o ameninţare si un corectiv pentru ca de teama unei ispăşiri dureroase să fugă omul de rele și să se cuminţească, câtă vreme pentru cei înţelepţi, cred că ea e un mod de vindecare și de înzdrăvenire

---

[14] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări,” în *PSB* 17, trad. D. Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986), 349.

[15] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Psalmi,” 281.

[16] Sf. Grigorie de Nyssa, „La titlurile Psalmilor,” în *PSB* 30, trad. T. Bodogae (Bucureşti: IBMO, 1998), 156.

pe care le-a hotărât Dumnezeu spre a putea readuce astfel această creatură a Lui la frumuseţea originară”[17]. În acest context, vindecarea este adusă de Dumnezeu atunci când doreşte El: „Numai cine a cunoscut slăbiciunea firii omeneşti a făcut experienţa puterii dumnezeieşti. Iar unul ca acesta izbutind prin ea în unele lucruri, iar în altele silindu-se să izbutească, nu va dispreţui niciodată pe nici un om. Căci ştie că precum i-a ajutat lui şi l-a slobozit din multe şi grele patimi, poate să ajute tuturor dacă vrea, şi mai ales celor ce se nevoiesc de dragul Lui, deşi pentru anumite judecăţi nu izbăveşte pe toţi deodată de patimi, ci, ca un doctor bun şi de oameni iubitor, vindecă pe fiecare dintre cei ce se străduiesc, la timpul său”[18].

Dumnezeu este cel care a vindecat suferinţele lui Iov: „«Căci El răneşte şi El leagă rana, El loveşte şi mâinile Lui tămăduiesc» (Iov 5,18). Dacă El este Cel ce dezleagă chinurile și Cel ce te duce la cele contrare și te face să te bucuri de cea mai adâncă pace, nici acestea nu le face cu o intenţie diferită, ci cu acelaşi scop”[19]. Vindecarea se face cu ajutorul harului lui Dumnezeu: „Odihnă este Domnul, ca Cel ce izbăveşte de ostenelile pentru virtute; tămăduire a lui Dumnezeu, ca doctorul care vindecă rana venită prin moarte; harul lui Dumnezeu, ca Cel care aduce răscumpărare; şi, osteneală a lui Dumnezeu, ca Cel ce primeşte patimile noastre”[20].

În Vechiul Testament, vindecarea are loc datorită puterii lui Dumnezeu în urma rugăciunilor omului care se afla în suferinţă. De asemenea, vindecarea este și urmarea pocăinţei, a mărturisirii păcatelor. „Cu toate acestea, dacă păcătosul ar vrea să se folosească cum trebuie de ajutorul conştiinţei, dacă ar vrea să-și mărturisească faptele și să arate Doctorului rana, Doctorului care vindecă și nu ocărăşte, dacă ar vrea să primească leacurile Lui, să vorbească numai cu El, fără sa ştie cineva, dacă ar vrea să spună totul cu de-amănuntul, îşi va îndrepta iute greşelile făcute. Că mărturisirea păcatelor este ştergere a păcatelor. Stăpânul dăruieşte leacurile rănilor pe măsura tăriei rîvnei celui care se apropie de El. Cel ce vrea, deci, să se facă mai repede sănătos și să-și vindece mai repede rănile sufletului, să se apropie de Doctor cu inima zdrobită, îndepărtând de el toate gândurile lumeşti! Să verse lacrimi fierbinţi, să arate stăruinţă mare, să mărturisească credinţă dreaptă și aşa să aibă încredere în ştiinţa Doctorului și va lua iute vindecare! Ai văzut că dărnicia Doctorului pune în umbră dragostea oricărui părinte? Cere El, oare, ceva greu și împovărător de la noi? Nu! Cere zdrobire de inimă, cuget umilit, mărturisire de păcate, stăruinţă mare ; și ne dăruiește nu numai vindecarea rănilor și curăţirea de

[17] Sf. Grigorie de Nyssa, „Marele cuvânt catehetic sau despre învăţământul religios,” în *PSB* 30, trad. T. Bodogae (Bucureşti: IBMO, 1998), 303.

[18] Sf. Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste,” în *Filocalia* 2, trad. D. Stăniloae (București: Humanitas, 1997), 99.

[19] Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Iov*, trad. Laura Enache (Iaşi: Ortodoxia, 2012), 98.

[20] Sf. Maxim Mărturisitorul, „Scolii,” în *Filocalia* 3, trad. D. Stăniloae (Bucureşti: Humanitas, 1994), 447.

păcate, ci face și drept pe cel încărcat mai înainte cu mii și mii de poveri de păcate”[21].

Concluzii

Vechiul Testament vorbeşte puţin despre arta de a vindeca trupul şi dezvăluie, în Israel, două curente de opinie referitoare la medicină: atitudinea fără compromis în ceea ce priveşte vindecarea, ca fiind strict apanajul divinității (4Rg 20,5: Iahve este doctor al lui Iezechia; Ieş 15,26: Iahve este doctorul lui Israel) și atitudinea largă a celor care au dat credit medicinei umane, însă ea era văzută ca fiind instituită de Dumnezeu (Sir 38,12, unde se afirmă Dumnezeu l-a instituit pe doctor), cele două curente culminând în final la un eseu de sinteză regăsită în Sir 38,1-15.

Dumnezeu a fost cel care a jucat rolul principal în vindecarea oamenilor în general (Ieş 15,26; Deut 7,15) sau a anumitor persoane, intermediarii umani rămânând mai degrabă în plan secund, mai puţin intervenția preotului care avea dreptul de a declara un om pur sau impur din punct de vedere medical (Lev 13,37; 14,3). Putem spune că în Israel doctorul divin l-a eclipsat pe vindecătorul uman: Iahve a fost vindecătorul suprem al omului.

În multe cazuri, în care utilizarea s-a extins la domeniul moral și nu doar fizic, conceptul de vindecare s-a îmbogățit astfel cu o valoare spirituală și religioasă: omul spiritual și moral a fost conceput și ca o persoană bolnavă, dar și vindecabilă de către Dumnezeu. În Vechiul Testament există o concepție unitară despre om, supus în totalitatea sa spirituală și fizică acțiunii benefice a lui Dumnezeu, iar Iahve este „vindecatorul” și „mântuitorul”, medicul divin al sufletului și al trupului.

Aceeași perspectivă a omului vindecat de Dumnezeu este cuprinsă și în cugetarea patristică, atunci când se face referire la textele Vechiului Testament, vindecarea fiind adesea asociată cu mântuirea sufletului. În învățătura Sfinților Părinți rugăciunea și postul și mărturisirea păcatelor sunt socotite medicamente eficiente pentru vindecarea și curățirea sufletească și trupească a omului aflat în suferință. Privită dintr-o perspectivă eshatologică, vindecarea presupune și o pregătire a omului pentru judecata universală.

[21] Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilii la Facere,” în *PSB* 21, trad. D. Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1987), 239.

*

Într-o ipotetică încercare de a ierarhiza acțiunile prin care Dumnezeu ne face beneficiari ai lucrării Sale pronietoare, de bună seamă că pe un loc fruntaș s-ar situa modul cum Atotputernicul înțelege să ne primenească din când în existența prin intermediul semenilor noștri. Aplicând cu fiecare dintre noi principiile pedagogiei Sale divine, care de cele mai multe ori depășesc cadrele înțelegerii noastre, Domnul ne rânduiește întâlniri cu oameni, care prin darurile primite de la El pot să își pună amprenta asupra vieții noastre. Astfel înțelegând lucrurile, aș îndrăzni să cataloghez drept binecuvântare providențială întâlnirea mea cu Părintele Profesor Ioan Chirilă, petrecută undeva în primii ani ai acestui mileniu. Din prima clipă am înțeles că atunci când întâlnești un om cu o asemenea anvergură intelectuală, depășită poate doar de noblețea-i sufletească fundamentată pe bun simț, modestie, sensibilitate, deschidere față de ceilalți și condimentată cu un rafinat simț al umorului de sorginte ardelenească, la mijloc nu poate fi vorba decât de un dar al lui Dumnezeu. Părintele Profesor a avut un rol determinant în devenirea mea profesională prin faptul că am avut bucuria și onoarea de a-l avea ca membru în comisia de susținere a tezei de doctorat, ulterior făcând parte și din comisia care mi-a acordat titlul de conferențiar universitar. La acestea se adaugă regalurile de revigorare intelectuală și spirituală de care am beneficiat la fiecare întâlnire cu Părintele Profesor, cu prilejul evenimentelor academice pe care cu atâta dăruire și implicare le-a inițiat și patronat, pentru care îndrăznesc să-l socotesc un adevărat pilon al teologiei biblice românești de inspirație vechi-testamentară.

Mă simt onorat să am prilejul de a scrie aceste rânduri dedicate Părintelui Profesor Ioan Chirilă la ceas aniversar și îmi exprim convingerea că prin statura sa intelectuală, prin uriașa sa erudiție, prin lumina pe care o răspândește arzând ca o flacără vie pe altarul învățământului teologic românesc are deja rezervat un loc de seama în panteonul marilor teologi români, iar memoria istoriei noastre bisericești îl va reține la loc de cinste.

Cunoașterea de Dumnezeu, ca hrană veșnică pentru suflet[1]

Cătălin Vatamanu
preot conferenţiar universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae”
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
vatamanc@yahoo.com

דַּעַת אֱלֹהִים – „cunoașterea de Dumnezeu”. Scurte explicații filologice

Substantivul feminin דַּעַת; este folosit în Vechiul Testament de 93 de ori[2]. דַּעַת „cunoaşterea” dobândită printr-o multitudine de posibilităţi este frecvent menţionată în scrierile sapienţiale, cu precădere în Proverbe (de 41 ori), Iov (de 10 ori), Ecclesiast (de 9 ori). Termenul este întâlnit, de asemenea, în scrierile ugaritice şi akkadiene, precum şi în scrierile qumranice. Dar acesta nu apare doar în scrierile de înţelepciune; întrucât דַּעַת este termenul general pentru cunoaştere, acesta poate avea şi caracter tehnic (precum în Ieș 31,3; 35,31; 3Rg 7,14), nu doar sapienţial. דַּעַת indică discernământul (Ps 119,66), priceperea sau, în formă negativă, ignoranţa cuiva (Deut 4,42 בִּבְלִי־דַעַת; Deut 19,4; Ios 20,3.5; Pilde 19,2 לֹא־דַעַת).

Termenul are şi un puternic caracter teologic. Dumnezeu este posesorul דַּעַת (Iov 10,7; Ps 139,6; Pilde 3,20), de Care nu poate fi ascuns nimic (Ps 139,1-18). Faptul că דַּעַת apare deseori în paralel cu חָכְמָה „înţelepciunea”, בִּינָה „înţelegerea”, מוּסָר „instruirea” şi תּוֹרָה „învăţătura”, arată că דַּעַת intră în spectrul educaţiei. Dumnezeu l-a învăţat pe om דַּעַת cunoaşterea הַֽמְלַמֵּד אָדָם דָּעַת Ps 94,10, paral. cu Ps 119,66, Pilde 2,6). דַּעַת este sinonim cu מַדָּע ştiinţa (Dan 1,4), în opoziţie cu אִוֶּלֶת „nebunia” (Pilde 12,23; 13,16; 14,18; 15,2). Un om înţelept este receptiv la דַּעַת (Pilde 1,4; 2,6; 5,2; Eccl 1,18).

Pomul din rai este numit עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע „pomul cunoaşterii binelui şi răului” (Fac 2,9), prin aceasta arătându-se că principala destinație a acestuia este cunoașterea.

Expresia דַּעַת אֱלֹהִים „cunoaşterea lui Dumnezeu” este una cu totul specială. Consacrată de scrierea lui Osea, în Os 4,1.6 și 6,6, şi regăsită în Pilde 2,5.

---

1 Prima versiune a acestui studiu a fost publicată în limba engleză în cadrul revistei *Romanian Orthodox Old Testament Studies* (2/2022).

2 Art. „ידע”, în G.J. Botterweck și H. Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, trad. David E. Green (Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990), 449-56.

דַּעַת אֱלֹהִים în paralel cu יִרְאַת יְהוָה (Is 11,2; 22,16; 58,2), דַּעַת אֱלֹהִים este semnul adevăratei credinţe: cunoaşterea şi mărturisirea lui Dumnezeu, împreună cu semnul supunerii creaţiei Creatorului, arată fidelitatea poporului ales faţă de Jahwe şi pronia divină a salvării întregii umanităţi din păcat.

„Iată vin zile, zice Domnul Dumnezeu, în care voi trimite foamete pe pământ, nu foamete de pâine şi nu sete de apă, ci de auzit cuvintele Domnului", afirmă profetul Amos (Am 8,11). În vremurile mesianice, cunoaşterea de Dumnezeu va atrage toate popoarele (Is 2,2-4, Mih 4,1-2), iar cunoaşterea slavei Domnului (לָדַעַת אֶת־כְּבוֹד יְהוָה) se va răspândi peste pământ, precum apa acoperă fundul mării (Is 11,9; Avac 2,14). Aceasta nu va fi, însă, o cunoaștere exterioară, din afară, cu una interioară, lăuntrică, tainică, după cum anunță Ieremia: „Voi pune legea Mea înăuntrul lor şi pe inimile lor voi scrie şi le voi fi Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor" (Ier 31,33). Această interioritate, înțeleasă ca cină de cuvinte și hrănire duhovnicească, transformă pe om și relația lui cu materia, transfigurându-i existența.

Revelația ca hrană pentru suflet

În Vechiul Testament, pâinea și apa sunt prezentate, în primul rând, ca mijloace de subzistență a omului, mai ales în contextul climei aride din arealul Orientului Apropiat și a condițiilor precare pentru a face agricultură (Fac 21,14). A oferi cuiva doar pâine și apă însemna a-l ține în viață (3Rg 18,4.13), pe când a nu avea pâine e ca și cum nu ai avea nimic de mâncare (1Rg 14,24-28.43; 28,20). Deja, dacă alături de pâine se oferă vin, iar nu simpla, dar atât de prețuita apă, putem vorbi despre o masă festivă, precum este cea pe care o oferă lui Avram Melchisedec, regele Salemului, „preotul Dumnezeului celui Preaînalt" (Fac 14,18). De asemenea, invitația la ospățul pe care îl pregătește Înțelepciunea presupune fast, descris prin abundența de pâine și vin: „Veniţi şi mâncaţi din pâinea mea şi beţi din vinul pe care eu l-am amestecat cu mirodenii. Părăsiţi neînţelepciunea ca să rămâneţi cu viaţă şi umblaţi pe calea cea dreaptă a priceperii!" (Pilde 9,5-6).

Dacă pâinea (*lechem*) este doar amintită în istoria căderii protopărinților (Fac 3,19: „În sudoarea fetei tale îţi vei mânca pâinea ta"), textele care fac referire la istoria omului după căderea în păcat reliefează realitatea primirii pâinii ca dar divin. În individualitatea sa, omul nu poate autonom să-și asigure hrana, ci Dumnezeu este Cel care o oferă, din pronia Sa atotmilostivă. Prin urmare, adevărul că Dumnezeu „dă hrană" omului (Deut 9,3: „Tot ce se mişcă şi ce trăieşte să vă fie de mâncare; toate vi le-am dat, ca şi iarba verde") nu este o mărturisire dogmatică a providenței divine, ci mărturia evidentă că El oferă mâncarea pentru trupul omului. Și, ca să fie evident că aceasta nu este rodul întâmplării sau a determinismului naturii, hrana este definită în Ieș 16,15 prin *manna*: „Şi văzând fiii lui Israel, au zis unii către alţii:

Ce e asta? Că nu ştiau ce e. Iar Moise le-a zis: Aceasta e pâinea pe care v-o dă Dumnezeu să o mâncaţi”. Așadar, Dumnezeu Se îngrijește de hrănirea oamenilor cu pâine (precum în cazul lui Iacov, Fac 28,20), mai ales atunci când aceștia flămânzesc: „Cerut-au şi au venit prepeliţe şi cu *pâine cerească* i-a săturat pe ei” (Ps 104,39). Mana este „pâinea care a căzut din cer”, dată direct de Dumnezeu (Ne 9,15; Ps 77,24 ș.u.), este elementul ce face legătura dintre cer și pământ, determinând pe om să caute cu recunoștință spre cer, dar și să privească spre pământ, spațiu al întâlnirii iubirii întrupate a lui Dumnezeu.

Posibilitatea israeliților ajunși în Canaan de a se hrăni din roadele pământului (Ios 5,12) nu este prezentată ca rezultat al muncii lor (și nici a altora!), ci a lui Dumnezeu care a trimis ploaie pe pământ: „Căci pământul la care mergi tu ca să-l stăpâneşti nu este ca pământul Egiptului din care ai ieşit, unde, semănând sămânţa, o udai cu ajutorul picioarelor tale, ca pe o grădină de legume. (...) Ci pământul în care treceţi ca să-l stăpâniţi este o ţară cu munţi şi cu văi şi se adapă cu apă din ploaia cerului. Este ţara de care poartă grijă Domnul Dumnezeul tău; ochii Domnului Dumnezeului tău sunt necontenit asupra ei, de la începutul anului până la sfârşitul lui. De veţi asculta poruncile Mele pe care vi le dau astăzi, zice Domnul, şi veţi iubi pe Domnul Dumnezeul vostru şi-I veţi sluji din toată inima şi din tot sufletul vostru, voi da pământului vostru ploaie la vreme, timpurie şi târzie, şi-ţi vei strânge pâinea ta, vinul tău şi untdelemnul tău; voi da iarbă pe câmpia ta pentru dobitoacele tale şi vei mânca şi te vei sătura. Păziţi-vă să nu se mândrească inima voastră şi să nu vă abateţi, nici să vă apucaţi să slujiţi altor dumnezei şi să vă închinaţi lor. Că atunci se va aprinde mânia Domnului asupra voastră, va închide cerul şi nu va fi ploaie şi pământul nu-şi va da roadele sale; iar voi veţi pieri curând de pe pământul cel bun pe care Domnul vi-l dă” (Deut 11,10-17).

În Ps 136, cântarea de laudă adusă lui Dumnezeu de întreaga creație este rezumată în cuvintele din v. 25: Dumnezeu este „Cel ce dă hrană (pâine) la tot trupul (la toată carnea), că în veac este mila Lui (נֹתֵן לֶחֶם לְכָל־בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ)” (Ps 135,25). Aici nu întâlnim un joc de cuvinte, ci o realitate teologică: pâinea devine carne, ia trup. Alte texte din Psalmi întăresc această mărturie:

Ps 144,15-16: „Ochii tuturor spre Tine nădăjduiesc şi Tu le dai lor hrană (*ohel*) la bună vreme. Deschizi Tu mâna Ta şi de bunăvoinţă saturi pe toţi cei vii.”

Ps 145,7: „Cel ce face judecată celor năpăstuiţi, Cel ce dă hrană (*lechem*) celor flămânzi”.

Ps 147,9: „Cântaţi Domnului cu cântare de laudă; (…) Celui ce dă animalelor hrana (*lechem*) lor şi puilor de corb, care Îl cheamă pe El”.

Nu doar mâncarea înseamnă ceva, ci și participarea la actul consumării. De aceea, a mânca împreună înseamnă compătimire și consolare (Iov 42,11), consolidarea unității și a comuniunii, în fața lui Dumnezeu (Ieș 18,12), fundamentează înțelegeri

și legăminte (Fac 31,54; Ier 41,1). În plus, a mânca la masa regelui este o cinste deosebită (2Rg 9,7; 4Rg 25,29; Ier 52,33), dar și să refuzi o asemenea cinste poate avea urmări tragice (1Rg 20 *passim*).

Relația dintre pâine și manifestarea binecuvântării divine este evidentă în texte precum Fac 49,20; Lev 26,5 și Pilde 12,11. Însă unele texte din cartea Psalmilor insistă pe relația dintre foame/mâncare și cunoașterea lui Dumnezeu prin cuvântul Său cel sfânt, precum în relația dintre cele două afirmații sapiențiale: „Roadele lui le voi binecuvânta foarte; pe săracii lui îi voi sătura cu pâine" (Ps 131,15); „Mânca-vor săracii şi se vor sătura şi vor lăuda pe Domnul, iar cei ce-L caută pe Dânsul vii vor fi inimile lor în veacul veacului" (Ps 21,30). Prin urmare, această relație dintre Cuvântul divin și pâine este una eminamente teologică, ce merită a fi explorată în contextul arealului biblic și valorificată în actualitate.

Pâinea și Cuvântul lui Dumnezeu

În grădina din rai, omul a fost așezat ca o coroană a creației bună foarte, persoană capabilă de comuniunea cu Dumnezeu. Firea omenească, zidită într-un mod special, prin suflarea de viață asupra trupului din pământ (Fac 2,7), este coparticipantă cu Dumnezeu la zidirea rațiunilor cosmosului (Fac 2,19). „Menirea esențială a omului constă în a numi" − accentuează B. Gross −, „a numi pentru a smulge din materia opacă energia creatoare pe care verbul divin a depus-o acolo cu scopul de a regăsi prin limbajul său intimitatea lingvistică ce unește creația mută cu Dumnezeu. Lucrurile nu există, nu sunt chemate să apară decât eliberate prin cuvântul omenesc"[3].

Materia, cosmosul creat, este spațiul propagării revelației. Platon considera materia preexistentă, deci străină divinității, și totuși o imagine a lumii Formelor[4]. Aristotel gândea că materia este principiul activ și veșnic, a cărui natură nu poate fi detectată[5]. Plotin vorbește despre emanația materiei și, implicit, de o ruptură și o disipare a ei în raport cu unicitatea divinității, materia devenind rea în sine[6]. Însă, contrar dualismului filosofiei grecești, Rabbi Iehuda Halevi „insistă asupra faptului că Dumnezeu Se comunică oamenilor și prin intermediul materiei, care „constituie suportul indispensabil pentru manifestarea puterii divine"[7]. Aceasta este și ceea ce și Biserica a afirmat dintotdeauna: creația materială este lucrarea lui Dumnezeu „bună foarte" (Fac 1,31), este plină de viață (Fac 9,2-3) spre hrana omului, iar

[3] Benjamin Gross, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, trad. Horia Aramă (Bucureşti: Hasefer, 2007), 27.

[4] Cf. Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești* (București: Humanitas, 1993), 76-7.

[5] Aristotel, *Metafizica*, 1036a, trad. Ștefan Bezdechi (București: IRI, 1996), 282.

[6] Grigorie Tausan, *Filosofia lui Plotin* (Iași: Agora, 1993), 146.

[7] Gross, *Aventura limbajului*, 80.

„robia stricăciunii” pe care a adus-o neascultarea protopărinților (Rom 8,21) este înlăturată prin Întruparea Cuvântului (In 1,14), pentru ca Dumnezeu să fie „totul în toate” (1Cor 15,28). Întreaga creație este o sinteză între divin, sensibil și inteligibil, orientată spre Dumnezeu. Sf. Grigorie de Nyssa insistă pe adevărul că, în amestec cu elementele materiale, natura spirituală nu-și pierde calitățile, ba chiar, preluând aici idei din filosofia stoică, macrocosmosul trăiește în armonie cu microcosmosul[8]. Această armonizare a „contrariilor” nu este artificială, întrucât materia se împărtășește de forța Spiritului și participă la Spirit. Însă această participare a materiei la spirit este văzută de Sf. Grigorie – spre deosebire de marele Origen, obedient filozofiei grecești despre trup – ca o condiție intimă, ontologică, ce cauzează mișcarea sufletului omului spre Dumnezeu. Pentru Iehuda Halevi este important, însă, rolul Cuvântului în această relație Dumnezeu-cosmos/creație, căci limbajul este „instrumentul prin care Dumnezeu a creat lumea”[9] și prin Cuvânt intervine El în evoluția fizică și morală a lumii”[10].

În Fac 2,16-17 întâlnim prima poruncă dată de Dumnezeu omului: „Din toţi pomii din rai poţi să mănânci, iar din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit!”. Fiind mult prea atenți la interdicția divină, neglijăm pronia divină exprimată prin invitația la a mânca: omul este chemat să mănânce hrana cea adevărată. Puterea cuvântului lui Dumnezeu se transformă în binecuvântare, așa cum este cea din Fac 1,29, unde hrana este primul dar făcut de Dumnezeu omului: „Apoi a zis Dumnezeu: Iată, vă dau toată iarba ce face sămânţă de pe toată faţa pământului şi tot pomul ce are rod cu sămânţă în el. Acestea vor fi hrana voastră”. Ideea reapare în Pilde 9,5, unde Înțelepciunea (Cuvântul) cheamă pe om să mănânce din pâinea Sa.

Toată hrana vine din Cuvântul lui Dumnezeu. De aceea cuvântul lui Dumnezeu este mai de dorit decât pâinea, iar foamea adevărată este absența revelației, precum ne încredințează profetul Am 8,11: „Iată vin zile, zice Domnul Dumnezeu, în care voi trimite foamete pe pământ, nu foamete de pâine şi nu sete de apă, ci de auzit cuvintele Domnului”. Mâncarea nu potolește foamea decât pe moment, căci trupul înfometează iar. Cel care ascultă cuvintele Domnului se va desfăta în bunătăți, iar sufletul îi este viu: „Cei ce sunteţi însetaţi, mergeţi la apă, şi cei care nu aveţi argint, mergeţi de cumpăraţi şi mâncaţi, mergeţi şi cumpăraţi fără de argint şi fără preţ vin şi grăsime. Pentru ce cheltuiţi argintul vostru pentru un lucru care nu hrăneşte şi câştigul muncii voastre pentru ceva care nu vă satură? Ascultaţi-Mă pe Mine şi

[8] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre moarte,” în *PG* 46 AB, apud Marius Telea, „Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni,” în Petre Semen și Liviu Petcu, eds., *Părinţii Capadocieni* (Iaşi: Editura Fundaţiei Academice „AXIS”, 2009), 165.

[9] Gross, *Aventura limbajului*, 89.

[10] Gross, *Aventura limbajului*, 87.

veţi mânca cele bune şi întru bunătăţi se va desfăta sufletul vostru. Luaţi aminte cu urechile voastre şi mergeţi pe căile Mele. Ascultaţi-Mă pe Mine şi viu va fi sufletul vostru. Voi face cu voi legământ veşnic, dându-vă îndurările Mele cele făgăduite lui David. (...) Precum se coboară ploaia şi zăpada din cer şi nu se mai întoarce până nu adapă pământul şi-l face de răsare şi rodeşte şi dă sământă semănătorului şi pâine spre mâncare, așa va fi cuvântul Meu care iese din gura Mea; el nu se întoarce către Mine fără să dea rod, ci el face voia Mea şi îşi îndeplineşte rostul lui. Şi voi cu veselie veţi ieşi şi în pace veţi fi călăuziţi; munţii şi colinele vor izbucni în strigăte de veselie înaintea voastră şi toţi copacii câmpului vor bate din palme! În locul spinilor va creşte Chiparosul şi în locul urzicii va creşte mirtul. A Domnului fi-va slava, spre veşnică şi nepieritoare pomenire” (Is 55,1-3.10-13).

Astfel se explică de ce mana, „pâinea cea din cer”, nu e pâinea simplă de care omul are nevoie pentru trup, ci e dar care iese din gura lui Dumnezeu: „Te-a smerit, te-a pedepsit cu foamea şi te-a hrănit cu mana pe care nu o cunoşteai şi pe care nu o cunoşteau nici părinţii tăi, ca să-ţi arate că nu numai cu pâine trăieşte omul, ci că omul trăieşte şi cu tot Cuvântul ce iese din gura Domnului” (Deut 8,3). Această sinteză teologică pleacă de la experiența istorică a lui Israel în Sinai, caracterizată de lipsa inițială a hranei, dar care prin coborârea manei din cer, care este mai mult decât pâine, îl așază pe om într-o experiență mult mai înaltă, meta-istorică, a hrănirii zilnice cu Cuvântul lui Dumnezeu.

Pe de o parte, textul de mai sus reafirmă originea divină a omului, dar mai ales disponibilitatea comunicării lui cu Creatorul său, gura fiind nu doar cea care hrănește carnea, ci mai ales cea care, cuvântătoare, mărturisitoare și doxologică fiind, hrănește sufletul. Înainte de a-l trimite la faraon, Dumnezeu a zis către Moise: „Cine a dat omului gură şi cine face pe om mut, sau surd, sau cu vedere, sau orb? Oare nu Eu, Domnul Dumnezeu? Mergi dar: Eu voi deschide gura ta şi te voi învăţa ce să grăieşti” (Ieș 4,11-12). Iar când Moise invocă neputința, Aaron este învestit cu puterea profetului: „Tu-i vei grăi lui şi îi vei pune în gură cuvintele Mele, iar Eu voi deschide gura ta şi gura lui şi vă voi învăţa ce să faceţi” (v. 15). În plus, ca să arate că nu erudiția sau arta retoricii dă putere cuvântului rostit, Dumnezeu profețește venirea Proorocului asemenea lui Moise, nu ca lider politic sau religios al poporului, ci ca mărturisitor al Dumnezeirii, ca Acela în Care sunt cuvintele Domnului: „Eu le voi ridica Prooroc din mijlocul fraţilor lor, cum eşti tu, şi voi pune cuvintele Mele în gura Lui şi El le va grăi tot ce-I voi porunci Eu” (Deut 18,18).

Așa cum am reliefat deja mai sus, pe de altă parte, Dumnezeu îi arată omului că nu viețuirea biologică înseamnă ceva, nu subzistența, ca formă carnală, animalică, de a fi, ci viețuirea teologică, a relației cu Duhul lui Dumnezeu, ca legătură interioară și hrănire cu cuvântul inspirat. Aceasta este mărturia profetului Ieremia: „Şi Domnul mi-a întins mâna, mi-a atins gura şi mi-a zis: Iată am pus cuvintele Mele în gura ta!” (Ier 1,9).

Hrănirea cu cuvântul lui Dumnezeu aduce gurii binecuvântare, înțeleasă ca dulceața mierii: „Cât sunt de dulci limbii mele, cuvintele Tale, mai mult decât mierea, în gura mea!” (Ps 118,103). Și, ca o confirmare a experienței profetice a lui Ieremia, profetul Iezechiel mărturisește despre sine: „Şi mi-a zis: Fiul omului, hrăneşte-ţi pântecele şi-ţi satură lăuntrul tău cu această carte pe care ţi-o dau Eu! Şi eu am mâncat-o şi era în gura mea dulce ca mierea” (Iez 3,3, vezi și Is 6,7; Apoc 10,9-10). Judecăţile Domnului „sunt mai dulci decât mierea şi fagurele” (Ps 18,11).

דַעַת אֱלֹהִים „Cunoașterea de Dumnezeu”, ca experiență interioară omului

Verbul ידע este folosit cu sensul de „a discerne” între ceea ce este bine şi ceea ce este rău (Fac 3,5.22; 2,17; Deut 1,39; Is 7,15; 2Rg 19,36; Iona 4,11; 2Par 12,8). În aceeaşi linie de idei, ידע nu se referă doar la cel care „ştie”, „cunoaşte”, ci, mai mult, cu un caracter contemplativ, la cel înţelept (יֹדְעִים în Iov 34,2 şi Eccl 9,11) sau, dimpotrivă, la cel care e neînţelept (Is 1,3; 44,9; 45,20; 56,10; Ps 73,22; 82,5; Iov 13,2).

La forma Nifal, verbul ידע se traduce prin: „a se face pe sine cunoscut” (Ieș 6,3; 2,25; Iez 20,5.9; 35,11; 36,32; 38,23; Ps 9,17; 48,4; Avac 3,2 – Dumnezeu Se face cunoscut lui Israel), „a fi descoperit” (1Rg 22,6), a deveni ceva sau cineva cunoscut etc.

Pe lângă multele texte profetice introductive la oracolele divine ce fac referire la „cuvântul Domnului care a fost *în* profetul...”, altele prezintă descoperirea lui Dumnezeu ca act interior omului. De exemplu, Jud 5,2 (*LXX*) afirmă: „revelația a fost descoperită *în* Israel (ἀπεκαλύφθη ἀποκάλυμμα ἐν Ισραηλ)”, iar 1Rg 2,27 zice: „Așa vorbește Domnul: Nu M-am descoperit Eu *în casa* tatălui tău, când erau în Egipt, *în casa* lui Faraon?

כֹּה אָמַר יְהוָה הֲנִגְלֹה נִגְלֵיתִי אֶל־בֵּית אָבִיךָ בִּהְיוֹתָם בְּמִצְרַיִם לְבֵית פַּרְעֹה׃

După cum arătam mai sus, această interioritate este în Legea Veche doar ca prefigurare și anticipare, întrucât coborârea Fiului lui Dumnezeu în umanitate, la plinirea vremii, prin Întruparea chenotică, face posibilă sălășluirea Cuvântului în oameni, după cum mărturisește în Prologul său Sf. Ioan Evanghelistul: „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul, care vine în lume. În lume era şi lumea prin El s-a făcut, dar lumea nu L-a cunoscut. Întru ale Sale a venit, dar ai Săi nu L-au primit. Şi celor câţi L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu, Care nu din sânge, nici din poftă trupească, nici din

poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut. Şi Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr” (In 1,9-14).

Această teologie ioaneică este dezvoltată de Sf. Apostol Pavel în Epistola către Galateni, prin cuvintele: „Dar când a binevoit Dumnezeu Care m-a ales din pântecele mamei mele şi m-a chemat prin harul Său, *Să descopere pe Fiul Său întru mine* (*ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*), pentru ca să-L binevestesc la neamuri, îndată nu am primit sfat de la trup şi de la sânge”. În acest text, verbul *ἀποκαλύπτω* este precedat de prepoziția *ἐν* (Dativ), semnificând descoperirea divină ca act interior omului. Aceeași relație de interioritate a Cuvântului ce Se descoperă în om, facilitată la nivel textual de prezența prepoziției *ἐν* (Dativ), o întâlnim la In 15,4-5 și 17,21-24: „Rămâneţi în Mine şi Eu în voi. Precum mlădiţa nu poate să aducă roadă de la sine, dacă nu rămâne în viţă, tot aşa nici voi, dacă nu rămâneţi în Mine. Eu sunt viţa, voi sunteţi mlădiţele. Cel ce rămâne întru Mine şi Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteţi face nimic”; „Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis. Şi slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: *Eu întru ei* şi Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârşiţi întru unime, şi să cunoască lumea că Tu M-ai trimis şi că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine. Părinte*, voiesc ca, unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine şi aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava mea pe care Mi-ai dat-o*, pentru că Tu M-ai iubit pe Mine mai înainte de întemeierea lumii”.

Teologia paulină, plecând de la înțelegerea iudaică a locuirii lui Dumnezeu în mijlocul lui Israel (Ieș 17,7; 29,45; 33,5; Lev 15,31; Num 35,34), afirmă comuniunea dintre om și Dumnezeu ca interioritate a experienței descoperirii Slavei Fiului, Domnul Iisus Hristos, în texte precum: „Fiindcă Dumnezeu, Care a zis: «Strălucească, din întuneric, lumina» - El a strălucit *în inimile noastre*, ca să strălucească cunoştinţa slavei lui Dumnezeu, pe faţa lui Hristos” (2Cor 4,6); „M-am răstignit împreună cu Hristos; şi nu eu mai trăiesc, ci *Hristos trăieşte în mine*. Şi viaţa de acum, în trup, o trăiesc în credinţa în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit şi S-a dat pe Sine însuşi pentru mine” (Gal 2,20); „Şi pentru că sunteţi fii*, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre*, care strigă: Avva, Părinte!” (Gal 4,6); „O, copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii, până ce *Hristos va lua chip în voi*!” (Gal 4,19).

Experiența interiorității lui Hristos în om este înțeleasă în experiența eclezială ca participare a tuturor mădularelor la trupul tainic al Bisericii. Împărtășirea cu dumnezeiasca Euharistie este cuminecarea cu Hristos întreg, după cum mărturisim în Liturghie: „Se frânge şi Se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel ce Se frânge şi nu Se desparte, Cel ce se mănâncă pururea şi niciodată nu Se sfârşeşte, şi pe cei ce se împărtăşesc îi sfinţeşte”. Părtășia la trupul euharistic al lui Hristos înseamnă

participare la Patimile, Moartea și Învierea Lui, dar nu ca eveniment istoric, ci ca experiență mistică, eshatologică. Vorbind despre propria experiență tainică, a locuirii lui Hristos în el (Gal 2,20), Sfântul Pavel, în Fil 3,8-14, vorbește despre o continuitate a acestei experiențe: „Ba mai mult: eu pe toate le socotesc că sunt pagubă, faţă de înălţimea cunoaşterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, pentru Care m-am lipsit de toate şi le privesc drept gunoaie, *ca pe Hristos să dobândesc, Şi să mă aflu întru El*, nu având dreptatea mea cea din Lege, ci pe aceea care este prin credinţa în Hristos, dreptatea cea de la Dumnezeu, pe temeiul credinţei, *Ca să-L cunosc pe El şi puterea învierii Lui şi să fiu primit părtaş la patimile Lui, făcându-mă asemenea cu El în moartea Lui*, Ca, doar, să pot ajunge la învierea cea din morţi. Nu (zic) că am şi dobândit îndreptarea, ori că sunt desăvârşit; dar o urmăresc ca doar o voi prinde, întrucât şi eu am fost prins de Hristos Iisus. Fraţilor, eu încă nu socotesc să o fi cucerit, Dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea, şi tinzând către cele dinainte, alerg la ţintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus”.

Concluzii

Cunoașterea de Dumnezeu este un dar divin pentru noi și ne este oferită din inițiativa iubirii atotmilostive a Domnului, după cum psalmistul mărturisește: „Învaţă-mă să fac voia Ta, că Tu eşti Dumnezeul meu!” (Ps 142,10). Dumnezeu este Cel care invită omul la experiență și faptă, la trăirea Cuvântului, măsură a credinței celei adevărate. Ortodoxia credinței nu este doar buna cunoaștere a dogmei Bisericii, ca lege exterioară omului, ci buna făptuire, în duh smerit, conlucrare dintre om și Dumnezeu, spre sfințenie și desăvârșire. Fără credința prezenței personale a lui Dumnezeu-Viu în viața noastră, omul nu primește mărturia Evangheliei (In 3,32). Însă, după cum spune Sf. Ioan, „Cel ce a primit mărturia Lui a pecetluit că Dumnezeu este adevărat. *Căci cel pe care l-a trimis Dumnezeu vorbeşte cuvintele lui Dumnezeu*, pentru că Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură” (In 3,33-34).

Pilda celor chemați la cină ne vorbește tocmai despre aceasta, că întâlnirea nu e una formală, nu este despre alimentele puse pe masă și despre umplerea stomacului cu ele, așa cum fals au înțeles cei chemați întâi, ci despre altfel de mâncare, așezată la masă, și care „umple casa” (Lc 14,24). Mâncarea se întrupează în cei prezenți, cina specială devine triumful persoanelor în comuniune cu gazda asupra hranei. Comuniunea în bună dispoziție nu ține cont de slăbiciunile noastre; precum alimentele de pe o masă: unul e gustul pâinii, altul al cărnii, al brânzeturilor, al vegetalelor (mai ales dacă ne gândim că unele dintre ele sunt cu anevoie de mâncat în stare crudă). Punerea laolaltă și focul sunt cele care le transformă într-o unitate, le armonizează gustul! Ca un cod al bunelor maniere la masa Împărăției, această pildă ne vorbește despre găsirea, intrarea, cinarea, odihna și bucuria noastră în Hristos Domnul. Cina este, în realitate, „o hrană cerească, *un ospăț al Cuvântului*”,

zice Clement Alexandrinul, Dumnezeiasca Euharistie ce se oferă în Biserică tuturor celor chemați. Pâinea și vinul, prin rugăciunea Bisericii și pogorârea Duhului Sfânt, se prefac tainic și real în Trupul și Sângele lui Hristos și, ca alimente ale subzistenței noastre, ne definesc identitar, ne descoperă felul cum, în Hristos, suntem hrană și băutură unii pentru alții.

*

Acest studiu este dedicat, cu profundă recunoștință, Părintelui Profesor Ioan Chirilă, ca o smerită mulțumire pentru bucuria pe care mi-a transmis-o de fiecare dată întâlnirea cu el. Ca membru al comisiei de evaluare doctorală a tezei mele de doctorat, dar și în comisiile colegilor mei care au fost coordonați academic de Părintele Profesor Petre Semen, la Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae" din Iași, Părintele Profesor Ioan Chirilă a transmis prin rafinamentul cuvintelor sale bine alese și inspirat așezate în retorica discursivă simțământul nobleței de caracter și al eleganței academice, al siguranței de sine, ce decurgea din autoritatea plină de dragoste și respect a celui care vede și recunoaște în celălalt devenirea.

Părinte Profesor Ioan Chirilă,

La acest moment aniversar, prețuirea mea, de care v-am încredințat întotdeauna, este exprimată prin acest studiu pe o tematică de suflet sfinției voastre, *Cunoașterea de Dumnezeu în tradiția biblică*, dar mai ales în cartea profetului Osea, pe care am așezat-o în contextul euharistic, ca mulțumire lui Dumnezeu pentru darurile pe care le trimite prin oamenii Săi aleși, dar și ca expresie a bucuriei de a fi adesea în compania sfinției voastre la cina academică a cuvintelor și a desfătării duhovnicești.

Întru mulți, sănătoși și binecuvântați ani!

Dumnezeieştile Scripturi - reper duhovnicesc fundamental în corespondenţa Sfântului Paisie de la Neamţ

Marian Vild
preot conferenţiar universitar dr.
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Justinian Patriarhul"
Universitatea din Bucureşti
marian.vild@unibuc.ro

Preliminarii

Aşa cum s-a exprimat deja un renumit gânditor român, secolul al XVIII-lea a fost pentru spaţiul nostru „secolul de aur" al teologiei[1] şi acest lucru se datorează cu siguranţă modului în care românii au ştiut în chip smerit să întrupeze idealul creştin şi monahal, mediu propice în creuzetul căruia au activat cei doi sfinţi: Vasile de la Poiana Mărului şi Paisie de la Neamţ. În timp ce în Apusul Europei avea loc Revoluția franceză sub stindardul Iluminismului – potrivit căruia omul este măsura tuturor lucrurilor – în Răsăritul ei avea loc o mișcare de reînoire a tradiției isihaste, grație activității Starețului Vasile de la Poiana Mărului și Sf. Paisie de la Neamț (în spațiul românesc și cel slav) și a Sf. Nicodim Aghioritul și mitropolitului Macarie al Corintului (în spațiul grecesc). Publicarea renumitei colecții de opere ascetice ale Sf. Părinți sub numele de *Filocalia* în limbile greacă și slavonă (Veneția, 1782 și Sankt Petersburg, 1793) a constituit un moment esențial pentru spațiul ortodox[2]. Dacă în privinţa stareţului Vasile de la Poiana Mărului există o colecţie completă a operei sale graţie lui Dario Raccanelo – al cărui volum, care cuprinde toate lucrările sale cunoscute, a fost tradus şi în limba română de părintele Ioan Ică jr.[3] – în ceea

[1] Este vorba despre Nichifor Crainic apud Ioan I. Ică jr., „Posteritatea românească a paisianismului și dilemele ei," în Cuviosul Paisie de la Neamț Velicikovski, *Autobiografia şi Vieţile unui stareţ urmate de Aşezăminte şi alte texte*, ed. a III-a adăugită, ed. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2015), 58.

[2] În ceea ce privește publicarea în limba română a muncii de traducere a scrierilor patristice ostenită de părinții români din obștea starețului Paisie de la Neamț, după lungi peripeții, aceasta s-a materializat abia recent: *Filocalia [de la Prodromu]*, ed. D. Uricariu (New York: Universalia Books, 2001), 2 vol. 678 + 686 pp. Pentru etapele strângerii acestor manuscrise vezi: Ioan I. Ică jr., „Starețul Vasile și cheile Filocaliei – de la Poiana Mărului în canonul Ortodoxiei românești și ecumenice," în Vasile de la Poiana Mărului, *Introduceri în rugăciunea inimii şi isihasm* (Sibiu: Deisis, 2009), 33-6.

[3] Vasile de la Poiana Mărului, *Introduceri în rugăciunea inimii şi isihasm*, 466.

ce priveşte opera mai amplă a Sfântului Paisie de la Neamţ încă nu avem o ediţie completă. Din acest motiv, cele două volume publicate prin ostenealea doamnei Valentina Pelin, care cuprind o mare parte a corespondenţei stareţului Paisie de la Neamţ şi alte câteva lucrări, sunt deosebit de importante pentru înţelegerea gândirii şi personalităţii sale[4]. Asemeni întregii epistologirafii creştine, care a început cu epistolele Sfântul Apostol Pavel şi a continuat de-a lungul întregii istorii a Bisericii, și scrisorile Sf. Paisie de la Neamț au o valoare deosebită, chiar dacă uneori subestimată. Aşa cum observa academicianul Virgil Cândea, la prima vedere, o scrisoare pare mai puţin importantă decât un tratat, un manual, o lucrare sau o monografie pe o temă teologică sau morală. Cu toate acestea, scrisoarea are avantajul folosului, autorităţii şi puterii ajutorului grabnic pentru nevoi reale[5]. Epistola surprinde viaţa aşa cum este ea şi se sustrage riscurilor generalizării şi sistematizării, fixând în schimb o parte din aspectele vii ale credinţei. Iată de ce cercetarea corespondenţei Sf. Paisie este de un mare folos pentru înţelegerea şi aprofundarea gândirii sale teologice, precum și pentru aprecierea adevăratei sale măsuri duhovnicești. Totodată, această cercetare este importantă şi pentru că, aşa cum a demonstrat doamna Valentina Pelin, se descoperă astfel sursele multor informaţii legate de viaţa şi activitatea Sf. Paisie cunoscute până acum indirect, din alte scrieri[6].

Scopul cercetării de față nu este analiza corespondenţei Sf. Paisie în general, ci el este subsumat unui interes mai particular care vizează legătura dintre Sf. Scriptură şi spiritualitate. La nivel academic, delimitările dintre diferite zone de interes ale teologiei (biblice, dogmatică, morală, liturgică, spiritualitate etc.), realizate din raţiuni didactice, riscă uneori să creeze ziduri artificiale în viața eclesială. În realitate, trăirea creştină şi teologia sunt unitare, așa cum bine se știe. Nici Părinţii Bisericii şi nici cuvioşii şi trăitorii contemporani nu au operat şi nu operează cu astfel de delimitări, de aceea în lucrările lor diferitele aspecte teologice alcătuiesc un tot unitar. Din această perspectivă, este extrem de important să înţelegem curentul isihast şi prin prisma redescoperirii sau aprofundării Sfintei Scripturi, pentru că Biblia nu a fost pentru Sfinţii Părinţi doar obiect de studiu, aşa cum a devenit mai cu seamă în lumea academică, ci mai degrabă un instrument esenţial pentru apropierea şi cunoaşterea lui Dumnezeu. De aceea, tradiţia menţionată încă de la Origen ca

---

[4] Sf. Paisie de la Neamţ, *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti,* vol. 1 şi 2, trad. Valentina Pelin (Iaşi: Doxologia, 2010).

[5] Virgil Cândea, „Prefață,” în Sf. Paisie de la Neamţ, *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti,* vol. 1, 8.

[6] Printre acestea cea mai cunoscută este cea a protiereului Serghie Cetferikov, *Paisie - stareţul Mănăstirii Neamţului din Moldova. Viaţa, învăţătura şi influenţa lui asupra Bisericii Ortodoxe,* trad. mitrop. Nicodim (Bucureşti: Nemira, 2002).

theia anagnosis[7], prezentă în Răsărit şi dusă de Sf. Ioan Casian în Apus[8], unde a fost definită în Evul Mediu latin ca *lectio divina*[9], a fost și este un element esenţial al vieţii creştine. În materialul de faţă îmi propun să contribui la aprofundarea mişcării paisiene din perspectiva grijii pe care mișcarea isihastă a avut-o pentru recuperarea lecturii duhovniceşti a Scripturii și a scrierilor Sfinţilor Părinţi – parte dintre acestea fiind chiar omilii sau tâlcuiri la texte biblice. Așadar, studiul vizează tradiția isihastă din perspectivă biblică, pornind de la corespondența Sf. Paisie de la Neamț.

Importanţa Scripturii pentru viaţa duhovnicească în gândirea Sf. Paisie de la Neamţ

Din corespondenţa sa, se desprinde foarte clar ideea că Sf. Paisie s-a raportat în mod consecvent la dumnezeieştile Scripturi. Născut într-o familie evlavioasă de preoţi[10], aşa cum mărturiseşte în *Autobiografia* sa, a învăţat să citească foarte devreme, în jurul vârstei de trei ani, având ca manual nu numai Abecedarul şi Ceaslovul[11], ci şi Psaltirea[12]. Mai târziu, când era deja şcolar, în pauzele pe care le făcea de la învăţătură obişnuia să lectureze Vechiul şi Noul Testament, Vieţile Sfinţilor şi alte câteva fragmente din operele patristice pe care le avea la îndemână[13]. După un periplu prin Ţările Române, ajunge în Sfântul Munte, unde caută cu ardoare să cunoască părinţi îmbunătăţiţi, care să îl ajute inclusiv în cunoaşterea şi aprofundarea Sf. Scripturi. Din păcate, nu găsește ceea ce căuta, de aceea notează următoarele în scrisoare sa către preotul Dimitrie din Poltava: „Ci şi acolo ajungând eu, puţini fraţi am găsit din poporul nostru rusesc care să ştie Sfânta Scriptură, cărturari adică.

---

[7] *Lettre D`Origène a Grégoire le Thaumaturge*, 4, 3, în *SC* 148, 192.

[8] A se vedea Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, trad. David Popescu (București: IBMO, 2004).

[9] Pe această temă a se consulta Enzo Bianchi, *Ascultând Cuvântul – pentru lectura duhovnicească a Scripturii*, trad. Maria-Cornelia Ică jr. (Sibiu: Desisis, 2011); Enzo Bianchi, *Introducere în lectura duhovnicească a Scripturii. Cuvânt și rugăciunei*, trad. Maria-Cornelia Ică jr. (Sibiu: Desisis, 2009).

[10] Tatăl Ioan şi bunicul Luca au fost protopopi ai Poltavei, *cf*. Cuviosul Paisie de la Neamț Velicikovski, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, 107.

[11] Abecedarul și Ceaslovul au fost până aproape în secolul XX principalele cărți utilizate în instruirea tinerilor din spaţiul nostru, după cum mărturisește scriitorul Ion Creangă în *Aminitiri din copilărie*.

[12] În familiile evlavioase şi această tradiţie s-a păstrat până târziu. Astfel, Părintele arhim. Ilie Cleopa mărturiseşte că de copil în familia sa se practica lectura zilnică a întregii Psaltiri, practică care dura aproximativ 4, abia apoi servindu-se micul-dejun. Vezi şi Valentina Pelin, *Paisianismul în contextul cultural şi spiritual Sud-Est European (sec. XVIII-XIX)*, în *Biblioteca Paisiana Studii* 1 (Iaşi: Doxologia, 2017), 67.

[13] Cuviosul Paisie de la Neamț Velicikovski, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, 108.

Şi aşa, [nici aici] nu m-am învrednicit a afla ocârmuirea cea dorită a sufletului meu”[14].

Această sete l-a făcut să-l aprecieze şi să ţină legătura permanent cu stareţul Vasile de la Poiana Mărului, pe care l-a cunoscut în Ţara Românească şi care l-a tuns în schima în Munte Athos. Faţă de ce găsise în Sf. Munte, Stareţul Vasile era pentru Paisie un adevărat exemplu: „Acest bărbat plăcut lui Dumnezeu era în acea vreme neîntrecut şi fără egal între toţi în înţelegerea dumnezeieştilor Scripturi, a învăţăturilor de Dumnezeu-purtătorilor Părinţi în judecata duhovnicească şi în ştiinţa atotdesăvârşită a sfintelor canoane a Sfintei Biserici şi în înţelegerea dreptelor lor tâlcuiri ale lui Zonaras şi Teodor Valsamon şi alţii”[15].

Aşa cum se poate observa, există mai multe elemente importante cu privire la jaloanele credinţei, primul dintre ele fiind Sfânta Scriptură. Din acest motiv, în lucrările sale, Sf. Paisie de la Neamţ se raportează destul de des la Sf. Scriptură, pe care o numeşte: „Cuvântul lui Dumnezeu”, „Scriptura”, „Sfânta Scriptură”, „insuflata Scriptură”, „Dumnezeiasca Scriptură”, „Sfânta Evanghelie”, „Dumnezeiasca Evanghelie” etc. Uneori el citează exact unele texte biblice, cum face, bunăoară, la începutul scrisorii către stareţul Atanasie unde citează textele din In 5,39, In 13,35, Ier 9,1 şi Is 5,20[16]. În alte dăți, doar parafrazează sau chiar face aluzie la anumite pasaje biblice, cum se întâmplă în scrisoarea către egumena mănăstirii Arzamas, în care aminteşte de lepădarea lui Petru şi de prigoana lui Saul asupra Bisericii[17]. Foarte rar, în scrisorile foarte scurte, cum este cea către monahia Nazaria[18], nu citează şi nu trimite la nici un text biblic. În *Capete despre rugăciunea minţii*, apelul la Sf. Scriptură este unul masiv, citând în jur de 45 de texte biblice[19]. Uneori, în aceeaşi scriere se întâlnesc mai multe dintre situațiile anterioare. Aceste observaţii creionează deja faptul că înnoirea isihastă pe care o insuflă prin lucrarea sa stareţul Paisie nu este doar una a recuperării tradiţiei patristice prin traducerea operelor Părinţilor filocalici, ci una a întâlnirii Logosului dumnezeiesc, a vieţii în Hristos după expresia paulină şi în această logică, Sf. Scriptură are rolul şi locul ei specific în cadrul eclesial. Astfel, se poate spune că Sf. Paisie de la Neamţ şi-a

[14] Sf. Paisie de la Neamţ, „Către Dimitri preotul din Poltava,” în *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti*, vol. 1, 151.

[15] Cuviosul Paisie de la Neamț Velicikovski, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, 202.

[16] Acesta este un exemplu aleatoriu, citările exacte fiind destul de numeroase în opera Sf. Paisie de la Neamţ. Sf. Paisie de la Neamţ, „Răspunsul stareţului Paisie către stareţul Athanasie,” în *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti*, vol. 2, 39-42.

[17] Sf. Paisie de la Neamţ, „Către egumena mănăstirii de maici de la Arzamas in Rusia,” în *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti*, vol. 1, 88.

[18] Sf. Paisie de la Neamţ, „Către preacuvioasa maică Nazaria,” în *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti*, vol. 1, 80-2.

[19] Sf. Paisie de la Neamţ, „Capete despre rugăciunea minţii,” în *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti*, vol. 2, 183-93.

temeluit întreaga mişcare duhovnicească pe care a început-o pe trei elemente, aşa cum în mod extrardinar surprinde cercetătoarea Valentina Pelin: „Stareţul Paisie introduce în viaţa mănăstirilor de obşte seva spiritualităţii isihaste, iar prin aceasta el nu face decât să urmeze, la o scară mai vastă, învăţătura şi exemplul povăţuitorului său, Stareţul Vasile de la Poiana Mărului. Redescoperirea Scripturii şi a scrierilor patristice merge astfel mână în mână cu redescoperirea rugăciunii lui Iisus. Esenţa marii înnoiri inaugurate de Paisie cu toată ardoarea sufletului şi a înţelegerii sale stă în aceea că a aşezat aceste trei elemente, Scriptura, scrierile Sfinţilor Părinţi şi rugăciunea minţii, la temelia vieţii de obşte cu toate consecinţele pe care le comportau acestea în organizarea vieţii comunitare şi a ascezei personale”[20].

Cele trei elemente, Scriptura, Părinţii şi practica rugăciunii inimii sau a minţii, sunt elemente ce definesc foarte precis trăirea autentică a părinţilor isihaşti, aşa cum vedem de exemplu în *Tomul Aghioritic*, dar și în majoritatea scrierilor lor. Prin urmare, nu numai restituirea textelor patristice l-a preocupat pe Sf. Paisie, ci trăirea autentică a credinţei creştine, înţelegând că Sf. Părinţi şi scrierile lor sunt modele şi călăuze pentru aceasta, alături de cuvintele revelate în textul biblic şi de experienţa dobândită prin rugăciune.

Scriptura şi Părinţii

Aşa cum se poate observa din cele menţionate mai sus, în gândirea Sf. Paisie jalonul prim îl reprezintă dumnezeieştile Scripturi, şi imediat după, este tradiția patristică. Acest lucru nu trebuie înţeles, desigur, ca reprezentând o ierarhizare de tip scolastic. Pentru Sf. Paisie de la Neamț, ca şi pentru întreaga tradiţie patristică, cuvintele de Dumnezeu-purtătorilor Părinţi nu sunt altceva decât confirmări ale posibilităţii trăirii celor pe care le aflăm din Scripturi în epoci şi contexte diferite. Cu alte cuvinte, afirmaţiile patristice sunt de aceeaşi valoare cu textele biblice, pentru că în tradiţia patristică nu s-a pus accentul pe preeminența cronologică a textelor biblice faţă de cele patristice sau liturgice, nici pe diferenţa dintre acestea în ceea ce priveşte inspiraţia, ci din perspectiva faptului că Părinţii au împlinit Scriptura şi de aceea, cuvintele lor nu sunt altceva decât mărturii ale aceloraşi realităţi duhovniceşti. Din acest motiv, în începutul scrisorii adresată părinţilor de la Poiana Mărului după adormirea stareţului Vasile, Sf. Paisie afirmă: „Sfinţii şi purtătorii de Dumnezeu Părinţii noştri poruncesc în Sfintele Scripturi că nu se cuvine fraţilor adunaţi în numele lui Hristos într-un număr oarecare să vieţuiască fără egumen, ci întru toate trebuie să aibă pe unul încercat în cugetarea cea duhovnicească, căruia să-i încredinţeze întreaga lor voinţă şi căruia să i se supună ca Însuşi lui Dumnezeu”[21].

---

[20] Pelin, *Paisianismul în contextul cultural şi spiritual Sud-Est European*, 77-8.

[21] Sf. Paisie de la Neamţ, „Preacinstiţilor întru Domnul părinţi din Mănăstirea Maicii Domnului de la Poiana Mărului”, în *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti*, vol. 1, 19-20.

Este limpede din context că nu este vorba despre aghiografii cărţilor biblice, ci despre scrierile patristice care sunt numite „sfinte scripturi" – titlul ce este dedicat în scrierile Sf. Paisie, ca de altfel în întreaga tradiţie creştină, textelor biblice. Nu este o greşeală sau o exagerare a Sfântului, ci în virtutea faptului că Părinţii au fost în Duhul lui Dumnezeu şi scrierile lor sunt „scrieri" sau „scripturi" – scriituri sfinte. Acest lucru nu trebuie să ne facă să credem că Tradiţia patristică confundă textele biblice cu cele ale Sfinţilor, ci dimpotrivă, că Părinţii au înţeles şi au trăit dincolo de delimitările umane ale literei, prin experienţele lor duhovniceşti.

Sf. Paisie consideră întreaga tradiție biblică, patristică, ascetică și liturgică ca un singur *corpus* complet. El nu cade în delimitarea șubredă a Conciliului de la Trident (1563), care în încercarea de a răspunde Reformei a definit ca „izvoare" ale Revelației Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, despărțindu-le astfel, ci se raportează la cele două permanent, înțelegând că Scriptura nu este decât o parte a Tradiției, scrisă sub inspirația Duhului Sfânt. Prezența permanentă a textului biblic și a gândirii patristice ca repere la care se raportează Sf. Paisie de la Neamț în corespondența sa, dovedește o înțelegere profundă a rolului și locului Sf. Scripturi în Biserică. Astfel, el se înscrie în Tradiția receptării Sfintei Scripturi ca reper esențial, dar nu autonom al vieții creștine. Cu alte cuvinte, Scriptura este un element care oferă permanent comunității creștine repere temeinice despre realitățile vieții duhovnicești în Hristos, fără însă ca aceste repere să le epuizeze. Cuvintele Sfintelor Scripturi sunt, așadar, indicative cu privire la temeiul și exigențele vieții în Hristos pe care scrierile Părinților le confirmă prin experierea lor în Trupul tainic al Domnului, care este Biserica[22].

Puterea / cugetarea dumnezeieştilor Scripturi

În scrisoarea de mustrare către părintele Theodosie, egumentul mănăstirii Sofroniev, Stareţul Paisie vorbeşte despre „adevărata şi dreapta cugetare a dumnezeieştii Scripturi"[23] și despre „cugetul Sfintei Evanghelii"[24], iar în scrisoarea către părintele Sofronie ardeleanul de la schitul Robaia din Argeş vorbeşte despre „puterea Scripturilor"[25] – expresii care apar de mai multe ori în scrierile Sf. Paisie şi care nu trebuie luate doar ca expresii metaforice. De fapt, aceste exprimări se

---

[22] Pentru relația Scriptură, Tradiție, Biserică a se consulta John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii, trad. Ioana Tămăian* (Cluj-Napoca: Patmos, 2003), dar și studiul meu: Marian Vild „Cadrul eclezial al exegezei biblice patristice," *TV 5-8 (2015)*: 138-60.

[23] Sf. Paisie de la Neamţ, „Preacinstitului părintelui Theodosie, arhimandritul sihăstriei Sofroniev," în *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti,* vol. 1, 43, 50.

[24] Sf. Paisie de la Neamţ, „Preacinstitului părintelui Theodosie, arhimandritul sihăstriei Sofroniev," 46.

[25] Sf. Paisie de la Neamţ, „Către părintele Sofronie ardeleanul de la schitul Robaia al mănăstirii Argeșului," în *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti,* vol. 2, 161.

încadrează în viziunea Părinților care nu au înțeles Sf. Scriptură ca o simplă carte, sau o adunare de cărți obișnuite, ci mult mai mult decât atât. Scriptura apare în aceste expresii personificată, ea are „putere”, are „cuget”. Probabil cea mai cunoscută exprimare patristică cu privire la valoarea dumnezeieștilor Scripturi este cea a Sf. Maxim Mărturisitorul. Astfel, el vorbește de o întreită Întrupare a Cuvântului (Logosului) Dumnezeiesc: din Fecioara Maria; în toată creaţia (care poartă în sine raţiunile divine); şi în dumnezeieştile Scripturi[26]. Aşadar, Scriptura ca întrupare a Cuvântului nu pot fi decât normativă pentru viaţa creştină, prin ea vorbind Însuși Cuvântul lui Dumnezeu. Acest lucru nu presupune o identificare a Bibliei cu Dumnezeu. Este vorba de faptul că Dumnezeu a găsit o modalitate sau o „cale” pentru a ne vorbi, după cum se exprimă Sf. Ioan Gură de Aur în începutul omiliilor la Evanghelia după Matei[27]. Efortul nevoitorului este ca în multele cuvinte ale Scripturii să reușească să deslușească și să-L asculte pe singurul și unicul Cuvânt al lui Dumnezeu[28].

Scripturile ca reper esenţial şi călăuză

Lectura și citarea din Sf. Scriptură nu este suficientă pentru înțelegerea și raportarea corectă la textul biblic, de aceea, Sf. Paisie de la Neamț îl mustră pe starețul Atanasie pentru unele învățături greșite pe care acela și le baza pe interpretarea greșită a Scripturii: „Că tu ai îndrăznit a tâlcui Sfânta Scriptură de capul tău, neurmând minții sfinților învățători ai Bisericii. Oare așa au tâlcuit ei? […]. Fiecăruia ce va să înțeleagă Sfânta Scriptură i se cuvine a urma minții lor celei de Dumnezeu insuflate și precum ei au tâlcuit, așa ca tot sufletul să primească și să creadă. Iar nu într-alt fel a tâlcui, precum afurisiții eretici, care neurmând minții celei purtătoare de Duh a sfinților învățători ai Bisericii, singuri, din mândria lor, au început a tâlcui Sfânta Scriptură, urmând minții lor. Și pentru mândria lor, depărtându-se de la dânșii bunul dar al lui Dumnezeu, s-a sălășluit într-înșii diavolul și a răzvrătit printr-înșii toată Sfânta Scriptură, dându-le lor inimă a tâlcui strâmb și mincinos după a lor împlesnită minte”[29].

Atunci când există mândrie și, prin urmare, patimi, orice gest creștinesc este răsturnat. Chiar citirea și tâlcuirea Sf. Scripturi sunt viciate, întrucât păcatul

---

[26] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 98, în *PSB* 80, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1983), 247-8 (= *PG* 91, 1285B-1288A).

[27] Sf. Ion Gură de Aur, „Omilia I-a la Matei,” în *PSB* 23, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1994), 15.

[28] Cf. Bartolomeu, Valeriu Anania, *Introducere în citiresa Sf. Scripturi* (Cluj-Napoca: Renaștera, 2001).

[29] Sf. Paisie de la Neamţ, „Răspunsul starețului Paisie către starețul Athanasie,” în *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti,* vol. 2, 77-8.

îndepărtează Duhul lui Dumnezeu care ne ține vii în Trupul Bisericii. Aşadar, nu citirea, cunoaşterea şi raportarea la textul biblic sunt garantul rămânerii în Adevăr, ci rămânerea în Biserică ca mădular viu al acesteia, în Duhul care conduce „la tot adevărul" (In 16,13). Acest adevăr a fost exprimat poate cel mai bine în teologia modernă recentă, aşa cum observa părintele Andrew Louth, de Hans Urs von Balthasar, care dezvoltând ideea unui dialog al dragostei între Hristos-Mirele şi Biserica-Mireasa sublinia: „Este, aşadar, limpede că acela care primeşte Cuvântul nu poate fi niciodată cititorul, cercetătorul sau cel care se roagă în izolare. «Cheia cunoaşterii» (Lc 11, 52) e dată de purtătorul cheilor (Apoc 1, 18) şi deschizătorul peceţilor (Apoc 5, 5) celui care simbolizează Biserica (Mt 16, 19). Şi individul îşi găseşte sensul său de individ prin încorporarea sa în Biserică în Duhul, căci am văzut că în inima ei ascunsă Biserica e un individ – «anima mea», «spiritus meus», «beatam me dicant omnes» (Lc 1, 47) – şi, prin urmare, ea este justificarea universală a individului (dar niciodată izolat) în decizia sa de credinţă şi iubire"[30].

Raportarea la Scripturi, din calitatea de mădular al Bisericii, l-a făcut pe stareţul Paisie să afirme că în lipsa unui povățuitor, Scriptura și Părinții sunt călăuzitorii vieţii duhovniceşti. Desigur, atunci când există un astfel de povăţuitor, acesta trebuie să fie un bun cunoscător al Scripturii, dar nu doar al literei, ci al duhului ei. De aceea, în scrisoarea către părintele Sofronie ardeleanul de la schitul Robaia din Argeş afirma că povăţuitorul trebuie să fie „întru toate dumnezeieștile Scripturi iscusit foarte"[31]. Iar în scrisoarea către pr. Theodosie, egumentul măn. Sofroniev, Sf. Paisie îl mustră pentru anumite accente arghirofile şi îl atenţionează că amorţit de păcat fiind nu mai simte „judecata dumnezeieştii Scripturi"[32]. Către monahul Athanasie afirmă: „De vreme ce Scriptura este adevărată ocârmuire a sufletelor, să o ispitiţi şi aşa adevărul veţi cunoaşte. Dar vicleşugul şi minciuna vor fi ruşinate"[33].

Prin urmare, în lipsa unui îndrumător duhovnicesc, dumnezeieștile Scripturi sunt un reper sigur care îi poate povățui pe iubitorii de Dumnezeu către împărăția Sa. Condiția esențială este însă, apropierea de textul sacru ca mădular viu al Bisericii lui Hristos. Viața ascetică, unită cu rugăciunea smerită, este cea care ne ține vii în Trupul Bisericii. Din această perspectivă, tradiția patristică mărturisește că lectura, meditația și tâlcuirea Scripturii nu sunt doar simple deprinderi creștinești care îmbogățesc

[30] Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine Theologhische Ästhetik* (Einsiedeln, 1969), 93 apud Andrew Louth, *Originile tradiţiei mistice creştine: de la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. Elisabeta Voichiţa Sita (Sibiu: Deisis, 2002), 260.

[31] Sf. Paisie de la Neamţ, „Către părintele Sofronie ardeleanul de la schitul Robaia al mănăstirii Argeșului," 160.

[32] Sf. Paisie de la Neamţ, „Preacinstitului părintelui Theodosie, arhimandritul sihăstriei Sofroniev," 45.

[33] Sf. Paisie de la Neamţ, „Răspunsul stareţului Paisie către stareţul Athanasie," 41.

mintea și care oferă un substrat revelat pentru diferitele manifestări umane, ci mai degrabă instrumente ale creșterii duhovnicești.

Concluzii

Biserica are conştiinţa faptului că Sf. Paisie prin toată lucrarea sa nu a făcut altceva decât să impulsioneze trăirea autentică a credinţei creştine. În acest sens, paisianismul sau înoirea isihastă din sec. XVIII prin stareţii Vasile şi Paisie în spaţiul român şi slav, şi prin Sf. Nicodim Aghioritul şi Macarie al Corintului în cel grecesc, nu înseamnă un curent singular şi diferit. El nu este nicio cale mai aparte pe care o deschide la un moment dat în istorie sau doar o reîntoarcere la ceea ce s-a numit cu câteva secole mai înainte „palamism”. În realitate, paisianismul este o mișcare prin care credinţa autenică a fost revitalizată, prin efortul intelectual şi mai ales cel duhovnicesc al unor oameni care şi-au dedicat viaţa lui Dumnezeu. În acest sens, lucrarea Sf. Paisie nu a fost altceva decât o recuperare a experierii lui Dumnezeu în asceză şi rugăciune, elemente despre care dau mărturie Scripturile şi Părinţii. Acest aspect este foarte bine subliniat în condacul său:

> „Pe Cuviosul Paisie de la Neamț, vasul cel ales al Duhului Sfânt,
> pe părintele Filocaliei românești și dascălul cel cu mulți ucenici,
> care **a hrănit pe toți cu învățăturile Sfintelor Evanghelii**,
> înnoind multe mănăstiri, să-l lăudăm astăzi după cuviință,
> cântându-i împreună cu cetele cerești:
> Bucură-te, Cuvioase Părinte Paisie, lauda Moldovei și cununa Cuvioșilor!”
>
> (*Condacul* Sfântului Paisie de la Neamţ)

Analiza corespondenței Sf. Paisie de la Neamț necesită o cercetare mult mai aprofundată, considerațiile de mai sus fiind doar la nivel introductiv. Intenția din spatele studiului de față este aceea de a atrage atenția cercetătorilor asupra acestei zone prea puțin exploatate. Analiza noastră confirmă încă o dată faptul că tradiția vie a Părinților este una în care dumnezeiștile Scripturi nu sunt doar citite și citate, analizate și comentate, ci fac parte din viața creștină, fiind trăite. Maniera în care Sf. Paisie se raportează la ele, ca de altfel întreaga tradiție patristică, este diferită de maniera de abordare a textului biblic din spațiul academic modern. În primul rând, există o atenție sporită acordată nu numai cunoașterii textului, ci înțelegerii lui profunde și mai ales experierii realităților la care trimite acesta. În al doilea rând, Sf. Paisie de la Neamț subliniază faptul că Scriptura nu poate fi înțeleasă corect și profund de omul pătimaș, care este părăsit de Duhul lui Dumnezeu din cauza egoismului. Cadrul eclesial, cu tot ceea ce presupune acesta (în special viața ascetică unită cu rugăciunea smerită), este esențial pentru o raportare corectă la dumnezeieștile Scripturi.

Nu în ultimul rând, în creșterea duhovnicească Scriptura este principalul punct de referință și instrument. În măsura înaintării spre Dumnezeu, Acesta Se descoperă nevoitorului în paginile Scripturii, până la măsura unui adevărat dialog (prin lectură și rugăciune).

*

Pe părintele profesor Ioan Chirilă îl cunosc de peste treizeci de ani. La început, doar din postura de seminarist în orașul de pe Someș, perioadă în care dânsul era deja cadru didactic la Facultatea de Teologie. Atunci mi s-a părut a fi un personaj complex și, într-un fel, greu de înțeles, pentru că ipostazele în care l-am surprins erau paradoxale: de la glumele ironice, destul de usturătoare, dar spirituale, prin care sancționa scăderile noastre ca seminariști (pe care ni le arunca în treacăt prin curtea arhiepiscopiei de atunci), la lacrimile care îi brăzdau obrajii în capela seminarului unde slujea uneori, atât pentru studenți, cât și pentru elevii seminarului. Era suprinzător întotdeauna pentru niște copii care buchiseau în manualele de teologie și își toceau genunchii noapte de noapte în capelă cu scopul evident de a pătrunde tainele vieții în Hristos. Era și mai surprinzător în omiliile sale pe care le-am audiat adeseori în aceeași ipostază de seminarist și pe care le găseam destul de criptate pentru bruma de teologie pe care reușisem să o acumulez. Spre finalul seminarului, pașii ni s-au intersectat și într-un moment important pentru locurile mele natale, fiind vorba de toamna anului 1994, când PS Ioan Sălăjan a fost întronizat ca Episcop al Harghitei și Covasnei în catedrala din Miercurea-Ciuc. Conducând strana la Utrenie, am fost surprins să-l văd venind foarte de dimineață pe părintele profesor Chirilă pentru a participa la acest eveniment. În toată această perioadă nu am intrat în dialog cu dânsul, ci am fost mai degrabă un martor, printre atâția alții, al carierei universitare și al creșterii în Duhul a părintelui Ioan. Mai târziu, a sosit și vremea dialogului. Mai întâi în cadrul Uniunii Bibliștilor din România (UBR) la Sibiu, iar mai apoi și în alte contexte, dintre care amintesc aici doar întâlnirile din cadrul Societății Bibliștilor Ortodocși Români (SBOR) și cele ale Centrului „Dumitru Stăniloae" (CDS) din cadrul Mitropoliei Ortodoxe Române a Europei Occidentale și Meridionale de la Paris. Părintele mi s-a descoperit acum într-un mod diferit. Am început să pricep limbajul și subtilitatea sa teologică și să înțeleg că el și-a „rotunjit" un discurs care trece dincolo de granițele disciplinei pe care o slujește. Am înțeles că părintele teologhisește într-un limbaj adaptat exigențelor academice, dar bine racordat la tradiția Părinților. Însă ceea ce m-a impresionat, și continuă să mă impresioneze, nu este știința sa teologică și modul în care o comunică într-un ambalaj adecvat, ci mai degrabă calitatea sa umană. Deși este unul dintre cei mai titrați bibliști din spațiul academic românesc, părintele Ioan Chirilă este pentru mine, întâi de toate, un Om.

Nu ducem lipsă de specialiști într-o lume în care există nenumărate oportunități de studiu, dar începem să ducem lipsă de oameni, ori a fi profesor de teologie înseamnă să ai, mai întâi de toate, caracter. De aceea, deși nu mi-a fost niciodată profesor în modul direct și nici nu a fost vreodată în Comisiile în fața cărora am fost examinat, am învățat de la părintele profesor că fără omenie nu putem vorbi despre creștinism și despre îndumnezeire. Iată de ce sunt bucuros și onorat să mă alătur ucenicilor sfinției sale și tuturor celor care îl apreciază, ca la acest ceas aniversar să îi urez și eu din toată inima mulți ani cu sănătate și împliniri atât în plan academic, cât și în plan duhovnicesc!